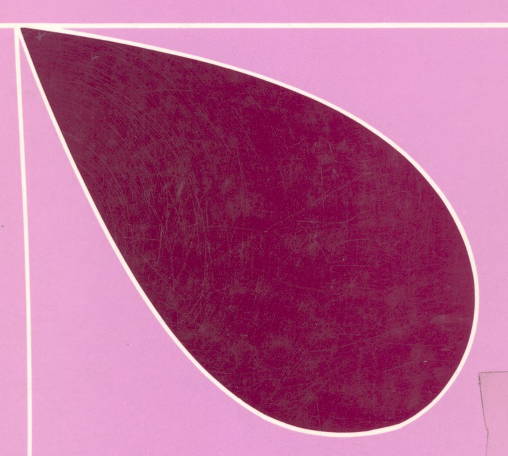
سلسلة الفكر المعاصر ٣

كلود ليفي شتراوس

مقالات في الأناسة





اختارها ونقلها إلى العربية د. حسن قبيسي

* كلود ليفي شتراوس: مقالات في الإناسة
* الطبعة العربية الأولى، ١٩٨٣.

* الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر.
ص. ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت - لبنان.
الصنوبرة - أول نزلة اللبان - بناية عساف.

كلود ليفي شتراوس



اختارها ونقلها إلى العربية د. حسن قبيسي



علم العياني(*)

(*) الفصل الأول من كتاب «الفكر البرّي»، باريس، ١٩٦٢.
«La pensée sauvage», Plon, Paris, 1962, Ch. I,
«La science du concret».

لقد دأب البعض زماناً طويلاً على التندُّر بذكر تلك اللغات التي تعوزها الألفاظ للتعبير عن بعض المفاهيم، كمفهومي شجرة أو حيوان، رغم أنهم يجدون فيها جميع الكلمات اللازمة لوضع قائمة مفصّلة بالأجناس والمنوّعات. لكن الذين يستشهدون بهذه الحالات، دعماً لمزاعمهم حول عجز «الأوّلين» عن الفكر التجريدي، يتناسون أولاً بعض الأمثلة الأخرى التي تشهد على أن الغنى بالكلمات المجرّدة ليس وقفاً على اللغات الحضارية وحدها. هكذا نجد مثلاً أن الشينوك وهي لغة المنطقة الشمالية الغربية من أميركا الشمالية، تستخدم كلمات مجرّدة من أجل الدلالة على كثير من خصائص الكائنات والأشياء وخصالها، بحيث يذكر بواس: «إن هذه الطريقة أكثر شيوعاً لديهم مما هي عليه في أيّة لغة أخرى من اللغات التي أعرفها». فعبارة: إن الرجل الشرير قد قتل الطفل المسكين، تؤدّى بلغة الشينوك: إن شرّ الرجل قد قتل مسكنة الطفل. كما أن عبارة: استخدمت المرأة سلة صغيرة جداً، تؤدّى بالقول: إنها تضع جذور الأعشاب في صغر سلّة تستخدم لجمع الأصداف[1].

(١) ف. بواس، «دليل اللغات الهندية الأمريكية»، القسم الأول، ١٩١١، ص ٦٥٧ - ٦٥٨.

- F. Boas, «Handbook of American Indian Languages», Part 1, Bullehin 40, Bureau of American Ethnology,Washington, D.C. 11911, p. 657-658.

والحال أن الكلام والنحو يوفّران، في كل لغة من اللغات، الموارد التي لا غنى عنها من أجل سدّ الثغرات القائمة في مصطلحات اللغة ومفرداتها. ثم إن الطابع المغرض الذي تتّصف به الحجّة المذكورة في الفقرة السابقة، يتّضح لنا بشكل يقيني عندما نلاحظ أن الوضع العكسي، أي ذلك الوضع الذي تطغى فيه الألفاظ الشديدة العمومية على التسميات المخصوصة، قد استُغِلّ هو الآخر من أجل التأكيد على الإدقاع الفكري لدى البريّين:

«فمن بين النباتات والحيوانات لا يسمّي الهندي إلا الأجناس المفيدة أو الضارّة. أما الأجناس الأخرى فيصنّفها بلا تمييز مثل طائر، وعشبة بريّة، الخ»[٢].

ويبدو أن ثمة متفحّصاً أقرب عهداً إلينا، يعتقد أن السكان الأهليين لا يسمّون أو يدركون إلا تبعاً لحاجاتهم فقط:

«إنني لا زلت أذكر موجة الضحك العارمة لدى أصدقائي من جزر المركيز عندما لاحظوا اهتماماً (هو في نظرهم مجرّد حماقة) لدى أحد علماء النبات من بعثتنا عام ١٩٢١، «بالأعشاب البريّة» التي لا اسم لها («لا نفع منها»)، إذ كان هذا العالم يجمعها، سعياً منه لمعرفة أسمائها»[٣].

إلا أن هاندي يقارن هذه اللامبالاة بتلك التي يبديها المتخصّص، في حضارتنا،تجاه الظاهرات التي لا تنتمي انتماءً مباشراً لميدانه. وعندما أشارت معاونته الأهلية إلى أن في هاواي «كل شكل من الأشكال النباتية أو الحيوانية أو اللاعضوية التي يعرف القوم أن لها تسمية (وتشخيصاً) كان...

---

(٢) أ. كروز، «هنود تلنجت»، ١٩٥٦، ص ١٠٤.
- A. Krause, «The Tlingit Indians», Transl. by E. Gunther, Seattle, 1956. p. 104.

(٣) هاندي وبوكوي، «سستام العائلة البولينيزية في كاعو، هاواي» ١٩٥٨.
- Handy, E. S. Craighill and Pukui, M. Kawena, «The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawaii», The Polynesian Society, Wellington, N.Z. 1958, p. 119, n. 21.

شيئاً مستعملاً»، حرصت على أن تضيف «بشكل أو بآخر»، وشدّدت على أنه «إذا كان ثمّة منوّعات لا حصر لها من الكائنات الحيّة في البحر أو في الغابة، أو من الظاهرات الجوية أو البحرية، لا تحمل أسماء معينة» فإن السبب في ذلك يعود إلى الحكم عليها بأنها ليست «مفيدة... أو جديرة بالاهتمام»، وهما لفظتان غير متكافئتين، لأن إحداهما تقع على الصعيد العملي، والأخرى على الصعيد النظري. ثم إن بقيّة النص تؤكد ذلك، إذ تشدّد على الوجه الثاني وذلك على حساب الأول: «فالحياة كانت عبارة عن التجربة المفعمة بالدلالة الدقيقة والمحدّدة»(٤).

والحق أن تقطيع المفاهيم يختلف باختلاف اللغات. فقد لاحظ كاتب مادة «اسم» في الانسيكلوبيديا في القرن الثامن عشر، أن استخدام بعض الألفاظ التي تتفاوت في مدى تجريدها، لا ينجم عن مقدرات ذهنية بل عن الاهتمامات المتفاوتة من حيث زخمها وتفاصيلها، والتي يُعرب عنها كل مجتمع مخصوص داخل المجتمع القومي: «ادخلوا إلى المرصد تجدوا أن كل كوكب لم يعد مجرد كوكب بسيط. فهذا كوكب (بيتا) في برج الجدي، وذاك كوكب (لمدا) في برج السنتور، وذلك كوكب (سيكما) في الدب الأكبر، الخ. والآن ادخلوا إلى إحدى حلبات ترويض الخيول تجدوا أن لكل حصان اسمه الخاص: اللامع، العفريت، الجموح، الخ». ومهما يكن من أمر، فإذا كان من الواجب أن نحمل الملاحظة التي ذكرناها في مستهل هذا الفصل حول لغات الأوّلين على محمل الجدّ، فإن ذلك لا يخوّلنا حق اعتمادها للخلوص إلى القول بوجود خلل في الأفكار العامة: فكلمات مثل سنديانة وزانة وسندرة الخ.، لا تقل من حيث تجريديّتها عن كلمة شجرة. فإذا كان لنا أن نقارن بين لغتين لا تملك إحداهما إلا كلمة شجرة، بينما تجهل الأخرى وجود هذه الكلمة وتستخدم محلّها عشرات أو مئات من الكلمات المخصّصة لأجناس الشجر ومنوعاته، فإن اللغة الثانية،

---

(٤) المرجع السابق، ص ١١٩.

لا الأولى، هي التي تبدو لنا، من هذه الوجهة، أغنى بالمفاهيم.

وكما هي الحال في اللغات المهنيّة، فإن كثرة المفاهيم تتوافق مع انتباه أشدّ حيال خصائص الواقع، ومع اهتمام أكثر تيقّظاً تجاه الفوارق المميّزة التي يمكن إضفاؤها على هذا الواقع. إن هذه الشهيّة للمعرفة الموضوعية تشكّل وجهاً من أبرز الأوجه التي نهملها عند دراسة فكر الذين نطلق عليهم اسم «الأوّلين». فإذا كان هذا الفكر قلّما يتجه نحو واقعات من نفس مستوى تلك التي يهتم بها العلم الحديث، فإنه ينطوي على مقاربات ذهنية ومناهج مراقبة يمكن مقارنتها بمقاربات الفكر المذكور ومناهجه. ففي كلتا الحالتين نجد أن الكون موضوع للتفكير، بوصفه على الأقلّ وسيلة لتلبية الحاجات.

إن كل حضارة تميل إلى المبالغة في تقدير الوجهة الموضوعية لفكرها. مما يعني إذن أن هذه الوجهة ليست مفتقدة في أية حال. فعندما نرتكب خطأ الاعتقاد بأن الإنسان البرّي محكوم حكماً مطلقاً بحاجاته العضوية أو الاقتصادية فإننا لا نتنبه إلى أنه هو الآخر يعيّرنا بالتهمة نفسها، بل إنه يرى أن رغبته الخاصة في المعرفة أكثر توازناً من رغبتنا:

«إن استخدام الموارد الطبيعية التي يملكها أهالي هاواي يكاد يكون كاملاً. بل هو في ذلك أكمل من الاستخدام الذي يمارسه العصر التجاري القائم حالياً، حيث نجد استغلالاً لا هوادة فيه لبعض المنتوجات التي توفّر في الوقت الحاضر مكسباً ماليّاً، بينما نجد في الكثير من الأحيان استهانة بسائر المنتوجات الأخرى وتدميراً لها»(٥).

لا شك في أن الزراعة من أجل السوق شيء، وأن علم عالم النبات شيء آخر. لكن العجوز الهاوايية الأرستقراطية، إذ تجهل معرفة العالم ولا ترى إلا إلى زراعة السوق، تنسب للثقافة الأهلية ذلك الخطأ المماثل الذي

(٥) هاندي وبوكوي، المرجع المذكور، ص ٢١٣.

وقع به مالينوفسكي، حين ادّعى أن اهتمام الأوّلين بالنباتات والحيوانات الطوطمية لم يكن يستوحى لديهم إلا مما كانت تشكو منه بطونهم.

* * *

مقابل الملاحظة التي أوردها تسمان بشأن قبائل الفانغ في الغابون، مشيراً[٦] إلى «الدقّة التي تمكّنهم من معرفة أدنى الفروقات بين أنواع الجنس الواحد» نجد، بالنسبة لأوقيانيا، تلك الملاحظة التي يوردها المؤلفان اللذان سبق لنا ذكرهما:

«إن الملكات الذهنية الحادّة التي يتمتّع بها الأهلون تتيح لهم أن يسجّلوا ملاحظات دقيقة حول الخصائص النوعية لكل نوع من الأنواع الحيّة، بريّة كانت أم بحريّة، فضلاً عن أدق الظاهرات الطبيعية كالرياح والنور وألوان الوقت وثنايا الأمواج، والتبدلات التي تطرأ على ارتدادها عن الشاطىء، والمجاري المائية والهوائية»[٧].

إن مجرّد الاستعمال البسيط لنبات التنبول[٨] بمثابة اللُّبان، يفترض لدى أهالي الهانونو في الفيـليبين معرفة أربعة منوعات من جوز النخيل الهندي وثمانية منتوجات بديلة لها، كما يفترض معرفة خمسة منوّعات من التنبول وخمسة منتوجات بديلة لها[٩]:

«فالنشاطات التي يزاولها أهالي الهانونو تكاد تستلزم جميعها معرفـة

---

(٦) ج. تسمان،
- Tessmann. G. «Die Pangwe, Volkerkundliche Monographie cines West afrikanischen Negerstammes», 2 vol. Berlin, 1913. p.71.

(٧) هاندي وبوكوي، المرجع المذكور، ص ١١٩.

(٨) التنبول نبات من الفصيلة الفلفلية تمضغ أوراقه. (م).

(٩) كونكلن، «مضغ التنبول عند أهالي الهانونو»، ١٩٥٨.
- Conklin, H.C., «Betel chewing among the Hanunoo», Proceedings of the 4 th Farestern Prehistoric Congress, Paper N° 56, Quezon City (Nat. Res. Concil of the Philippines), 1958.

حيمة بالنباتات المحلّية ومعرفة دقيقة بالتصنيفات النباتية. وخلافاً للرأي القائل إن المجتمعات التي تعيش اقتصاد الكفاف لا تستخدم إلا جزءاً بسيطاً من موجودات محيطها النباتي، فإن هذا المحيط يستخدم بنسبة ٩٣٪،(١٠).

وهذا لا يقلّ صحّة عما يتعلق بعالم الحيوانات:

«فالهانونو يصنّفون الأشكال المحليّة لعالم الحيوانات إلى ٧٥ صنفاً... فهم يميّزون بين ١٢ نوعاً من الأفاعي... و٦٠ نوعاً من الأسماك... وأكثر من عشرة أنواع من قشريّات البحر والمياه العذبة، ومثلها من أنواع العناكب والدخداخيّات... ثم إن آلاف الأشكال من الحشرات تُصنّف إلى ١٠٨ فئات ذات أسماء، منها ١٣ اسماً للنمال والسُّرفات... وهم يعيّنون ٦٠ صنفاً من الرخويّات البحرية وأكثر من ٢٥ صنفاً من رخويّات البرّ والمياه العذبة... و٤ أنواع من العلق الذي يمصّ الدم...»: أي ما مجموعه ٤٦١ نوعاً حيوانياً محصياً (١١).

أما بشأن بعض الأقوام من أقزام الفيليبين، فيذكر أحد علماء النبات ما يلي:

«إن إحدى السمات الخاصة بالنغريتو، والتي تميّزهم عن جيرانهم المسيحيين من سكان السهول، تكمن في معرفتهم العميقة بعالمي النبات والحيوان. هذه المعرفة لا تنطوي فقط على التعيين المخصوص لعدد مدهش من النباتات والطيور والحيوانات اللبونة والحشرات، بل أيضاً على معرفة بعادات وطبائع كل نوع من هذه الأنواع...».

---

(١٠) كونكلن، «علاقات ثقافة الهانونو بعالم النبات»، يال، ١٩٥٥، ص ٢٤٩.
- Conklin, H.C., «The relations of Hanunoo Culture to the Plant world», Doctoral Dissert. Yale, 1954 (microfilm), p.249.

(١١) كونكلن، المرجع المذكور، ص ٦٧ ـ ٧٠.

«فالنغريتو متكامل كل التكامل مع محيطه. والأهم من ذلك أنه لا يتوقّف عن دراسة كل ما يحيط به. وكثيراً ما رأيت أحد هؤلاء النغريتو، وقد ساوره الشك حول هوية إحدى النباتات، يعمد إلى تذوّق ثمرها أو شمّ أوراقها أو كسر ساقها لتفحّصه أو معاينة منبتها. فهو لا يُعرب عن معرفته أو عن جهله بالنبتة المعنيّـة، إلا بعد أن يـأخذ بـالاعتبار هـذه المعطيات جميعاً».

وبعد أن يبيّن هذا المؤلف أن الأهالي يهتّمون كذلك بالنباتات التي لا تعود عليهم بمنفعة مباشرة، بسبب العلاقات ذات الدلالة التي تصل بينها وبين الحيوانات والحشرات، يتابع قوله:

«إن حسّ التَفحّص الحادّ لدى الأقزام، ووعيهم للعلاقات بين الحياة النباتية والحياة الحيوانية.. أمر مشهود عندهم بصورة ملفتة للنـظر عبر نقاشاتهم حول عادات الخفـافيش وأطوارهـا. فـ«الثديـدين» يعيش على أغصان النخيل اليابسة، و«الـدِكدِك» تحت أوراق شجـرة الموز البـريّة، و«اللّتلِت» بين شجر الخيزران، و«الكولمبو» في فجوات جذوع الأشجار، و«المُنْتُبا» في الآجام الكثيفة، وهلمّ جرّاً»[١٢].

«وهكذا يعرف زنوج البيناتوبو ويميّزون بين عادات ١٥ نوعاً من الخفافيش. وهذا لا ينتقص من صحة القول بأن تصنيفهم للخفافيش، فضلاً عن تصنيفهم للحشرات والطيور واللبونات والأسماك والأعشاب، يستند بشكل رئيسي إلى معرفتهم بأوجه التشابه والاختلاف الجسدية».

«ويكاد جميع الرجال يُحصون، بأيسر سبيل، الأسـماء المخصوصـة والوصفية لـ ٤٥٠ نبتة على الأقل، ولـ ٧٥ طيراً، ولما يقارب جميع أنواع الأفاعي والأسماك والحشـرات واللبونـات، بل حتى لعشـرين نوعـاً من

---

(١٢) الأسماء الموضوعة بين مزدوجتين في هذه الفقرة هي تسميات لأنواع من الخفافيش في لغة القوم. (م).

النمال(*) . . . أما علم النبات لدى معشر المنانمبال، وهم سحرة ـ متطبّبون من الجنسين، يستخدمون الأعشاب بصورة دائمة في فنّهم هذا، فأمر يدعو للدهشة المطلقة»[١٣].

وإليكم ما كتبه أحدهم عن شعب متأخر يعيش في جزر ريوكيو:

«حتى الطفل يسعه في كثير من الأحيان أن يحدّد نوع شجرة من الأشجار بعد معاينته لجزء بسيط من خشبها. بل إنه يحدّد جنس هذه الشجرة بناءً على الأفكار المتداولة بين الأهالي حول جنس النباتات. وذلك بأن يراقب هيأة الخشب، وقشرته، ورائحته، ومدى صلابته، وبعض الخصائص الأخرى من هذا الطراز. ثم إن هناك عشرات وعشرات من الأسماك والأصداف المعروفة بألفاظ تميزها بعضها عن بعض، فضلاً عن أنها تعيّن خصالها الخاصة وطبائعها والفروقات الجنسية الموجودة في كل نوع منها . . .»[١٤].

إن هنود الكواهويلا الذين كانوا يعيشون في منطقة صحراوية من جنوب كاليفورنيا، حيث لا نجد اليوم إلا عدداً ضئيلاً من عائلات البيض ممن يتوصلون إلى العيش في هذه المنطقة، كانوا يعدّون بالآلاف، ولم يكونوا رغم ذلك يستنفدون موارد تلك المنطقة الطبيعية. كانوا يعيشون حياة وفرة

(*) فضلاً عن ٤٥ نوعاً من الفطر الصالح للأكل (نفس المرجع، ص ٢٣١)، وعلى الصعيد التكنولوجي هناك ٥٠ نوعاً من النبال المختلفة (نفس المرجع، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨).

(١٣) فوكس، «زنوج البيناتوبو: انتفاعهم بالنباتات والمواد الزراعية»، ١٩٥٢، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

- Fox, R.B., «The Pinatubo Negritos: Their useful Plants and material culture». The Philippine Journal of Science, vol. 81 (1952) N° 3 - 4, Manila, 1953.

(١٤) سميث، «ثقافة الكابيرا في جنوبي جزر ريوكيو» ١٩٦٠، ص ١٥٠.

- Smith, A.H., «The Culture of Kabira, Southern Ryukyu Islands». Proceedings of the american Philosophical Society, vol. 104. N° 2, Philadelphia, 1960, P. 150.

ورخاء. إذ أنهم في تلك البلاد، التي تبدو مقفرة في ظاهرها، كانوا يعرفون ما لا يقلّ عن ٦٠ نبتة غذائية، و٢٨ نبتة أخرى ذات خصائص مخدّرة أو مهيّجة أو طبيّة[١٥]. واحد فقط من المعرّفين السمينوليين كان بوسعه أن يعيّن ٢٥٠ نوعاً ومنوّعاً من النباتات[١٦]. وقد أحصى البعض ٣٥٠ نبتة معروفة لدى هنود الهوبي، وأكثر من ٥٠٠ نبتة لدى هنود النافاهو. أما القاموس النباتي لدى السوبانون الذين يعيشون في جنوب الفيـليبين فيتجاوز الألف لفظة بكثير[١٧]، كما أن قاموس الهانونو يقارب الألفين. وبعد أن عمل م. سلينز مع واحد فقط من المعرّفين الأهليّين، وضع مؤخراً قائمة عرقية نبـاتيـة بحوالي ثمانية آلاف لفظة، موزعة على لغات أو لهجات ما يتراوح بين ١٢ و١٣ قبيلة متجاورة[١٨]. كما أن النتائج التي توصّل إليها مارسل غريول ومعاونوه في السودان، وهي في معظمها لم تنشر، لن تكون أقل إدهاشاً، على الأرجح، من الدراسات المذكورة.

إن التآلف الشديد مع المحيط الحياوي، والانتباه المتوقّد الذي يُولى له، والمعارف الدقيقة الذي تتصل به، كثيراً ما أدهشت الباحثين بوصفها أموراً تدل على مواقف واهتمامات يتميّز بها الأهلون عن زوارهم البيض. فعند هنود تيوا الذين يعيشون في المكسيك الجديدة:

«تُسجَّـل الفروقات البسيطة... وهم يطلقون أسماء على كل أنواع

---

(١٥) بارو، «علم النبات لدى هنود الكواهويـلا في جنوبي كـاليفورنيـا»، شيكاغـو، ١٩٠٠.
- Barrows, D.P., «The Ethno - Botany of the Coahuilla Indians of Southern California», Chicago, 1900.

(١٦) ستورتفان، «العلاج الطبي عند السمينول» ١٩٦٠.
- Sturtevant, W.C., «A Seminole Medicine Maker», in: J.B. casagrande, ed. in the company of Man, New York, 1960.

(١٧) انظر: ليفي شتراوس، «الفكر البرّي» ص ١٨٢ و٢٠٢.

(١٨) ووكر وسيلنز، «النباتات المفيدة في الغابون»، باريس، ١٩٦١.
- Walker, A. Raponda et Sillans, R. «Les Plantes utiles au Gabon», Paris. 1961.

الصنوبريات في المنطقة. بيد أن الفروقات في مثل هذه الحال نادراً ما تبدو للعيان. فإذا لم يكن الإنسان الأبيض متمرساً بالأمر فإنه يعجز عن التمييز بينها... والحق أنه ليس هناك ما يحول دون ترجمة أحد المصنفات في علم النبات إلى لغة أهل تيوا»[19].

وتروي أ. سميث بووين قصة ارتباكها عندما وصلت إلى قرية إحدى القبائل الافريقية وأرادت أن تبدأ بتعلّم لغتها: فقد وجد معرّفوها من الطبيعي جداً، في المرحلة الابتدائية من تعليمهم لها، أن يجمعوا عدداً كبيراً من النماذج النباتية، ويشرعوا بتسمية هذه النماذج أمامها. لكن الباحثة كانت عاجزة عن تعيين هذه النباتات، لا لطبيعتها الغريبة فقط، بل لأن الباحثة لم تكن قد اهتمت يوماً بغنى العالم النباتي وتنوّعه، في حين أن الأهالي يعتبرون مثل هذا الفضول أمراً مفروغاً منه.

«وهؤلاء القوم أناس مزارعون: فالنباتات بالنسبة لهم لا تقلّ أهمية ولا إلفة عن الكائنات البشرية. أما من جهتي فأنا لم أعش يوماً في مزرعة، حتى أنني لست متأكدة من مقدرتي على التمييز بين البغونية والأضاليا والتبغيّة(*). والنباتات كالمعادلات: فهي تبدو أحياناً متشابهة لكنها في الواقع مختلفة، كما تبدو أحياناً أخرى مختلفة وهي في الواقع متشابهة. وبالتالي فإن الأمر يلتبس عليّ في علم النبات كالتباسه في الرياضيات. هكذا وجدت نفسي للمرة الأولى في حياتي بين قوم حيث الأطفال الذين في العاشرة من العمر لا يعرفون من المعلومات الرياضية أكثر مني، لكنني

---

(١٩) روبنز وهارنغتون وفريري ـ ماريكو، «عرقية النبات عند هنود التيوا»، ١٩١٦، ص ١٢.

- Robbins, W, W., Harrington, J.P., and Freire - Marreco, B.: «Ethnobotany of the Tewa Indians». Bulletin N⁰ 55, Bureau of american Ethnology, Washington, D.C., 1916, p.12.

(*) التبغيّة نبات أمريكي من الفصيلة الباذنجانية، والبغونية جنس أزهار من فصيلة البغونيات ذوات الفلقتين وهي أنواع كثيرة. والأضاليا معروف. (م).

كنت أيضاً في مكان حيث كل نبتة، سواء كانت بريّة أو جويّة، تختصّ باسم وباستعمال محدَّدَيْن، وحيث كل رجل وكل امرأة وكل طفل يعرف المئات من أجناس هذه النباتات. والجدير بالذكر أن أيّاً منهم لم يصدّق أنني لست قادرة، حتى لو أردت، أن أكتسب في هذه الميدان مثل معرفتهم»[٢٠].

غير أن ردّة الفعل المختلفة تماماً هي تلك التي نجدها لدى أحد الاختصاصيين في سيرة ذاتية كتبها، حيث يصف زهاء ٣٠٠ نوع أو منوّع من الأعشاب الطبيّة أو السامّة يستعملها بعض سكان روديسيا الشمالية:

«ولطالما فاجأتني مسارعة القوم في بالوفال والمناطق المجاورة لها إلى الإقبال على الحديث عن أدويتهم وسمومهم. فهل كان ما أعربتُ عنه من اهتمام بطرائقهم تلك هو الذي يداعب غرورهم؟ أم كانوا يعتبرون أحاديثنا بمثابة تبادل للمعلومات بين زملاء؟ أم أنهم كانوا يريدون بذلك استعراض معارفهم؟ مهما يكن من أمر موقفهم هذا، فإنهم لم يكونوا بحاجة إلى رجاء حتى يستفيضوا بالحديث. ولا زلت أذكر ذلك العجوز الطريف لوشازي حين كان يأتيني بأكوام من أوراق الشجر اليابسة ومن الجذور والجذوع لكي يعلّمني طرائق استعمالها. فهل كان لوشازي هذا مختصاً بالأعشاب أكثر من اختصاصه بالسحر؟ لم أستطع والحق يقال أن أميط اللثام عن هذا السر. لكنني تبيّنتُ بمزيد الأسف أن ليس بوسعي أن أمتلك ما يمتلكه من علم بالنفسانيات الأفريقية ومن مهارة في معالجة أقرانه. ولو قيض لمعارفي الطبية ولمواهبه أن يجتمعا معاً لكانا شكّلا تركيبة مفيدة جداً»[٢١].

---

(٢٠) سميث بووين، «الضحك والأحلام»، باريس، ١٩٥٧، ص ٢٢.
- **Smith Bowen, E. «Le Rire et les songes» («Return to Langhter» trad. Française), Paris, 1957. p.22.**

(٢١) جيلج، «بعض النباتات الافريقية الطبية والسامة في شمالي روديسيا»، ١٩٥٥، ص ٢٠.

ويذكر لنا كونكلن مقطعاً من مذكرات رحلته يريد به أن يستشهد على تلك الصلة الحميمة بين الإنسان وبيئته، وهي صلة يفرضها الأهلون دائماً على النيّاس:

«في السادسة صباحاً وتحت مطر خفيف عمدت أنا ولُنْغبَا إلى مغادرة بارينا باتجاه بنلي... في أرسعس طلب مني لنغبا أن أقطع عدة قطع من لحاء شجرة أنابلا كيلالا، بطول ٥٠ سنتم وعرض ١٠ سنتم، لكي نحمي بها أنفسنا من العلق. ثم إننا استخدمنا الجهة الداخلية من اللحاء لدعك أعقابنا وسيقاننا بعد أن تلطخت بوحول النباتات والمطر، فأحدث ذلك رغوة زهرية اللون كانت لنا بمثابة الوقاية الناجعة. في الطريق، قرب ايبود، توقف لنغبا فجأة وأدخل عصاه بخفة ومهارة في حاشية الطريق، واقتلع عشبة صغيرة اسمها تاواغ كوغون بولادلاد، ثم أخبرني أنه سيستعملها بمثابة الطعم في فخّ ينصبه للخنزير البرّي. بعد لحظات، وفيما كنا نسير مسرعين، توقف فجأة أيضاً ليقتلع عشبة سحلبية صغيرة (كان من الصعب رؤيتها بين النباتات التي تغطيها) اسمها لياملييام، ثم تبيّن أنها عشبة تستعمل بطريقة سحرية لمكافحة الحشرات الطفيلية التي تعيش على الزرع. في بنلي، أخذ لنغبا يفتّش في كيسه حارصاً على عدم إتلاف ما فيه، بحثاً عن بعض سعفات من النخيل المجدول يستعملها للاهتداء إلى «الأبوغ»، وهو نوع من الكلس المطفأ، وإلى «التاباكو» الذي كان يريد تقديمه لأهالي بنلي على سبيل مبادلته ببعض التوابل الأخرى الصالحة، مثله، للمضغ. وبعد نقاش حول المزايا الخاصة بكل منوّع من منوّعات التنبول الحرّ المحليّة، حصل لنغبا على إذن بقطع بعض فسائل البطاطا السكرية التي تنتمي إلى شكلين نباتيّين مختلفين ومتميّزين مثل كاموتي

- Gilges, W., «Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia». Occasional Papers, Rhodes - Livingstone Museum, N° 11, 1955, P. 20.

ايناسوانغ وكاموتي لوباو(*)... فقصصنا ٢٥ فسيلة (طول الواحدة منها حوالي ٧٥ سنتم) من كل منوّع ولففناها بعناية بأوراق خضراء كبيرة من نبات ساغنغ سابا المزروع حتى تحتفظ برطوبتها ريثما نصل إلى بيت لنغبا. وفي طريقنا مضغنا بعض جذوع التوبو ميناما، وهو نوع من قصب السكر، وتوقفنا مرة لنلتقط بعض البونغا، وهو ضرب من الجوز الهندي، ومرة أخرى لنجمع ونأكل بعض الأثمار الشبيهة بالكرز البرّي، كنا نقطفها من بعض الأدغال المسماة بوناي. ثم وصلنا إلى الماراريم حوالي منتصف بعض الظهر بعد أن قضينا معظم الوقت في نقاشات دارت حول التغيرات التي طرأت على النباتات خلال السنوات العشر الأخيرة»(٢٢).

هذا العرفان، فضلاً عن الوسائل اللغوية التي يمتلكها، يشتمل أيضاً على معرفة بالكيانة. فلغة التيوا تستخدم مفردات متميزة للدلالة على كل جزء تقريباً من أجزاء أجسام الطيور أو اللبونات(٢٣). والوصف الكياني لأوراق الأشجار أو النباتات يشتمل على ٤٠ لفظة، فضلاً عن أن هناك ١٥ لفظة متميّزة تستخدم للدلالة على مختلف أجزاء نبتة من نبات الذرة.

ولوصف خصائص النباتات وأجزائها المكوّنة لها يستعمل الهانونو أكثر من ١٥٠ لفظة، تتعيّن بواسطتها الفئات التي يجري تمييز النباتات وفقاً لها، «وهم يناقشون فيما بينهم حول مئات من المواصفات التي تميّز هذه النباتات. وكثيراً ما تتفق هذه المواصفات مع خصائص ذات دلالة، سواء من الناحية

(*) يضع المؤلف بإزاء جميع أسماء هذه النباتات والأعشاب المحليّة أسمها العلمي المذكور في قواميس شتّى تتعلّق بعلم النبات (لدى علماء الثقافة الغربية). ولم نجد مجالاً لإثقال النص بإيرادها بالحرف اللاتيني المصطلح عليه. فإذا رغب القارىء المتطلّب فعليه بالإطلاع على ص ١٢ - ١٣ من كتاب المؤلف. (م).

(٢٢) كونكلن، «علاقة ثقافة الهانونو بعالم النبات» المرجع المذكور، ص ١٥ - ١٧.

(٢٣) هندرسون وهارنغتون، «نياسة علم الحيوان عند هنود التيوا» ١٩١٤، ص ٩.
- Henderson, J. and Harrington, J.P. «Ethnozoology of the Tewa Indians». Belletin N⁰ 65, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C. 1914. P. 9.

الطبية أو من الناحية الغذائية»[٢٤]. أما البيناتوبو الذين أحصينا لديهم أكثر من ٦٠٠ نبتة ذات اسم، «فهم لا يعرفون هذه النباتات وأوجه استعمالها معرفة تفوق الوصف وحسب، بل إنهم يستعملون أيضاً زهاء ١٠٠ لفظة لوصف أجزائها أو مظاهرها التي تختص بها»[٢٥].

من الواضح أن هذا العرفان الذي يمتاز بمثل هذا الاتساع لا يمكن أن يكون وقفاً على المنفعة العملية وحدها. فبعد أن درس أحد النيّاسين المناطق التي يعيش فيها هنود الشمال الشرقي من الولايات المتحدة وكندا، وهي مناطق مونتانيي، وناسكابي، وميكماك، ومالسيت، وبينوبسكوت، ونوّه بغنى المعارف الحيوانية ودقّتها لدى هؤلاء الهنود، يتابع كلامه فيقول:

«أما بالنسبة لما يتعلّق بطبائع الطرائد الكبيرة، فإن المرء بوسعه أن يتكهّن حول المصدر الذي تأتي منه أطعمة الأهالي والمواد الأولية اللازمة لصناعتهم. إذ ليس في الأمر ما يدهش... إذا كان أحد القناصين من منطقة البينوبسكوت يملك معرفة عملية بطبائع الأيّل الكندي وعاداته أفضل من المعرفة التي يملكها عالم الحيوان المختص. ولكن عندما نقيّم كما يجب تلك العناية التي يوليها الهنود لتفحّص وتنظيم الوقائع العلمية التي تتعلّق بالأشكال الدنيا من الحياة الحيوانية، فإننا نستميح لأنفسنا عذراً إذا أبدينا بعض الدهشة حيالها».

«فصنف الزواحف بأسره... ليس له عند هؤلاء الهنود أية منفعة اقتصادية. فهم لا يأكلون لحم الأفاعي ولا لحم الضفدعيات، ولا يستعملون أي جزء من رفاتها، إلا فيما ندر، وذلك من باب صنع التعاويذ التي تقي من المرض أو من السحر»[٢٦].

---

(٢٤) كونكلن، «علاقة ثقافة الهانونو...»، المرجع المذكور، ص ٩٧.
(٢٥) فوكس، «زنوج البيناتوبو...»، المرجع المذكور، ص ١٧٩.
(٢٦) سبيك، «الزواحف لدى هنود الشمال»، ١٩٢٣، ص٢٧٣.

ومع ذلك فإن هنود الشمال الشرقي قد بلوروا، كما يبيّن المؤلف المذكور، علماً فعلياً يتناول أصناف الزواحف، ويخصّص ألفاظاً بعينها للدلالة على هذا النوع أو ذاك، وألفاظاً أخرى لأجناسها ومنوّعاتها.

إن المنتوجات الطبيعية التي تستعملها شعوب سيبيريا لغايات طبيّة، تشهد، من حيث تعريفها الدقيق ومن حيث القيمة المخصوصة التي تعزى لها، على العناية الخاصة، والعبقرية، والانتباه للتفاصيل، والانشغال الدائم بالفروقات وبعناصر التمايز، وكلها صفات كان من الضروري أن يتحلّى بها المتفحّصون والمنظّرون الذين ينتمون إلى مجتمعات من هذا الطراز: فابتلاع العناكب والديدان البيضاء علاج يشفي من العقم (لدى الإيتلمان والإياكوت)، وشحم الجعل الأسود مفيد لداء الكَلَب (لدى الأوسيت)، وبنات وردان إذا سُحقت، أو مرارة الدجاجة إذا أُكلت، علاج للدمّل والفتق (لدى الروس في سورغوت)، والديدان الحمر إذا عُجنت دواء لداء المفاصل (لدى الإياكوت)، ومرارة الزنجور(*) مفيدة لأمراض العين (لدى البوريات)، والبيّوضة(*) والسرطان إذا ابتلعا حيّين يشفيان من الصرع ومن كل مرض (لدى الروس من سكان سيبيريا)، والملامسة بمنقار النقّار، فضلاً عن التدليك بدمه وتَنشّق مسحوق رفاته بعد تحنيطه، وازدراد بيضة من بيض الطائر كوكتشا، مفيد لأوجاع الأضراس والتهاب العقد السلّي وأمراض الأحصنة ومكافحة السل (لدى الإياكوت)، ودم الحجل وعرق الحصان مفيدان للفتق والتؤلل (لدى الأويروت)، وحساء اليمام علاج للسعال (لدى البوريات). وإذا سُحقت قائمتا طائر التيليفوس فإنهما علاج لعضّة الكلب الكلِب (لدى الكازاك)، وإذا جُفّف الخفاش بعد شنقه

= - Speck, F.G., «Reptile Lore of the Northern Indians». Journal of american folk-lore, vol. 36, N⁰ 141, Boston - New york, 1923. P. 273.

(*) الزنجور: جنس أسماك نهرية مستطيلة الشكل واسعة الشدق. والبيّوضة: سمكة نهرية شديدة بياض اللحم (عند المنهل. م).

من عنقه فإنه مفيد للحمّى (لدى الروس في الألتاي)، والتقاط قطرات الماء الناجمة عن ذوبان قطعة من ثلج عُلّقت فوق عش عصفور الرميز يجعل منها قطرة مفيدة لأمراض العين (الأويروت). أما شعب البوريات فهو يرى أن في لحم الدب ٧ فضائل علاجية متميّزة، وفي دمه ٥ فضائل، وفي شحمه ٩ فضائل، وفي دماغه ١٢ فضيلة، وفي مرارته ١٧، وفي شعره فضيلتان. وشعب الكلار يلتقط براز الدب بعد انقضاء فصل الشتاء لمعالجة الامساك[٢٧]. ويجد الباحث في إحدى الدراسات التي قام بها لوب جردة غنية، مماثلة للتي ذكرناها، عند إحدى القبائل الافريقية.

إن مثل هذه الأمثلة التي يسعنا أن نستقيها من جميع المناطق في العالم تخوّلنا حق القول بأن الأجناس الحيوانية والنباتية لم تعرف لأنها مفيدة: بل إنها وصفت بأنها مفيدة أو جُعلت موضوعاً للاهتمام بعد أن كانت في البداية موضوعاً للمعرفة.

قد يعترض البعض فيقول إن مثل هذا العلم لا يسعه أن يكون فعّالاً على الصعيد العملي. بالضبط، فموضوعه الأول ليس من طبيعة عملية. إنه يستجيب لمقتضيات ذهنية قبل أن يلبّي الحاجات، أو عوضاً عن أن يلبّيها.

والسؤال الحقيقي لا يكمن في معرفة ما إذا كانت لمسة منقار النقّار تشفي أوجاع الأضراس، بل في ما إذا كان من الممكن، من وجهة نظر معينة، «قرن» منقار النقّار بضرس الإنسان (وهو اقتران لا تشكل صيغته العلاجية إلا تطبيقاً افتراضياً بين تطبيقات افتراضية شتّى) وفي وسيلة الجمع بين الأشياء والكائنات، أي في إدخال شيء من التنسيق على موجودات الكون. فالتصنيف، مهما كان أمره، يتمتع بفضيلة خاصة بالمقارنة مع

(٢٧) زلينين، «عبادة الأصنام في سيبيريا»، باريس، ١٩٥٢، ص ٤٧ - ٥٩.
- Zellnine, D. «Le culte des idoles en Sibérie». Trad. Française, Paris, 1952. p.47-59.

انعدام التصنيف. وكما كتب أحد المنظرين الحديثين للصِنافة:

«فإن العلماء يتحمّلون عبء الشك والفشل لأنهم لا يسعهم أن يفعلوا خلاف ذلك. لكن الفوضى أو التسيّب هو الأمر الوحيد الذي لا يسعهم أن يتساهلوا تجاهه ولا ينبغي لهم. كل موضوع العلم المحض يقوم على المباشرة بعملية تقليص هذه الصيغة المتسيّبة في إدراك الأمور، (وهي التي بدأت على صعيد متدنٍّ، وربما لا واعٍ، مع ابتداء الحياة نفسها)، والإفضاء بهذه العملية إلى أعلى وأوعى درجاتها. في بعض الحالات قد يجوز التساؤل عما إذا كان نمط التنسيق الذي استُصيغ، عبارة عن مزية موضوعية من مزايا الظاهرات، أو إنه أمر مصطنع من قِبَل العالِم. هذا السؤال يُطرح دائماً بصدد الصِنافة الحيوانية... مع ذلك فمسلّمة العلم الأساسية هي أن الطبيعة نفسها منسّقة... إن العلم يقتصر، في جانبه النظري، على الترتيب والتنسيق... وإذا كان صحيحاً أن السستمة تقوم على مثل هذا التنسيق، فإن لفظتي السستمة والعلم النظري تصبحان، والحالة هذه، مترادفتين»[٢٨].

والحال إن التشدّد حول التنسيق يشكّل قاعدة الفكر الذي نسمّيه فكراً بدائياً، لكنه يشكّل قاعدته بقدر ما هو قاعدة كل فكر، ليس إلاّ: إذ أننا لا نصل بسهولة إلى التعاطي مع أشكال فردية تبدو لنا غريبة كل الغرابة عنا، إلا من زاوية الخصائص المشتركة بينها وبين فكرنا.

«كل شيء مقدّس ينبغي أن يكون في مكانه»، كما يقول، بعمق، أحد المفكرين الأهليّين[٢٩]، بل إنه يسعنا القول إن هذا بالذات هو الذي

---

(٢٨) سمبسون، «مبادىء صِنَافة الحيوان»، نيويورك ١٩٦١، ص ٥.
- Simpson, «Principles of Animal Taxonomy», New york, 1961, P. 5.

(٢٩) فلتشر، «الهاكو، مهرجان من مهرجانات هنود الباوني».
- Fletcher, A.C., «The Haco: A Pawnee Ceremony», 22 nd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1900-1901), Washington, D.C., 1904

يجعله مقدّساً. إذ أن إلغاءه، ولو في الذهن، يجعل نسق العالم بأسره في خبر كان. فهو يساهم إذن في الحفاظ على النسق المذكور، بأن يحتل المكان المختص به. إن دقائق الطقس التي قد تبدو مملّة ورتيبة عندما يعاينها المرء بصورة سطحية ومن الخارج، تجد تفسيرها في الحرص على ما يمكن تسميته «بوضع الأمور في نصابها على الصعيد المصغّر»: أي أنْ لا يغرب عن الذهن أي شيء أو كائن أو مظهر، إلا ويوضع له مكان معيّن داخل صنف من الأصناف. إن مهرجان الهاكو لدى هنود الباوني ليس موحياً بشكل خاص، بهذا الصدد، إلا لأنه أُخضِع جيداً للتحليل. فالدعاء الذي يرافق اجتياز مجرى ماء، ينقسم إلى عدة أقسام يتّفق كلٌّ منها مع الوقت الذي يضع فيه المسافرون أقدامهم في الماء، حيث ينقلونها، وحيث تغمرها المياه بالكليّة. أما دعاء الريح فيفرّق بين الأُويقات التي تُحَسّ فيها برودة الطقس من قِبَل الأجزاء المبلّلة فقط من الجسم، ثم تلك التي يبدأ الإحساس بها في أجزاء أخرى متفرقة، وأخيراً تلك التي يحسّ بها الجلد بأكمله: «عندئذ فقط نستطيع أن نتقدّم بأمان»[٣٠]. وكما يقول المعرّف: «علينا أن نتوجه بتعويذة خاصة لكل ما نصادفه، إذ أن الروح الأعلى، تيراوا، يكمن في كل شيء، وكل ما يمكن أن نصادفه في طريقنا قد يكون ذا عون لنا... لقد علّمونا أن نولي انتباهنا لكل ما نراه»[٣١].

إن هذا الحرص على التفحّص الدقيق وعلى جرد العلاقات والصلات جرداً سستاميّاً قد يفضي أحياناً إلى نتائج ذات وضع علمي جيد: هذه مثلاً حالة هنود البلاكفوت الذين كانوا يشخّصون قدوم الربيع تبعاً لحالة نموّ أرحام البيسون(*) التي كانوا يستخرجونها من بطون اناثها بعد صيدها. وإذا لم يكن من الممكن عزل هذه الإنجازات عن العديد من المقاربات

---

(٣٠) نفس المرجع، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣١) نفس المرجع، ص ٧٣ و ٨١.

(*) البيسون Bison ثور أمريكي من الفصيلة البقرية له عند كتفيه شبه سنام. (م).

الأخرى المماثلة لها، والتي يصفها العلم بأنها وهمية، أفلا يجوز لنا أن نقول إن العقلية السحرية، التي تشكّل حسب رأي هوبرت وموسّ «منوّعاً هائلاً من منوّعات موضوعة مبدأ السببية»[٣٢]، لا تتميّز عن العلم من حيث تجاهلها للحتمية أو استهانتها بها، بمقدار ما تتميّز عنه من حيث تطلّبها لهذه الحتمية تطلّباً أشد إلحاحاً وأكثر تعصّباً الأمر الذي يعتبره العلم أمراً متسرّعاً وغير معقول؟.

«بما إنه (السحر) يُعتبر بمثابة سستام في الفلسفة الطبيعية، فهو ينطوي على نظرية في الأسباب: فالحظ السيِّء ينجم عن السحر الذي يفعل فعله بالإتفاق مع القوى الطبيعية. فإذا حدث لرجل إن نطحه ثور، أو سقطت على رأسه شونة نخرت السُّرفات دعائمها، أو أصابه داء السحايا، فإن معشر الأزَنْدي يؤكدون أن الثور أو الشونة أو المرض هي أسباب تتضافر مع القوى السحرية من أجل قتل الرجل. ليست القوى السحرية مسؤولة عن وجود الثور والشونة والمرض، لأن هذه موجودة بحدّ ذاتها. لكنها مسؤولة عن هذه المناسبة المخصوصة التي وضعتها على صلة قاتلة بشخص معيّن. كانت الشونة ستسقط على كل حال، لكنها بسبب القوى السحرية سقطت في لحظة معيّنة، وعندما كان رجل بعينه يرتاح تحتها. ومن بين هذه الأسباب جميعاً ليس هناك ما يقبل التدخّل التأديبي إلا القوة السحرية وحدها، لأنها وحدها التي تصدر عن شخص ما. إذ ليس من الممكن التدخل ضدّ الثور والشونة. ورغم أنهما يعتبران سببين أيضاً، إلا أن هذين السببين لا معنى لهما على صعيد العلاقات الاجتماعية»[٣٣].

---

(٣٢) هوبرت وموس، «خطوط عريضة لنظرية عامة حول السحر»، ١٩٠٢ - ١٩٠٣.
- Hubert, R et Mauss, M. «Esquisse d'une théorie générale de la magie», L'année Sociologique, tome VII, 1902-1903, in Mauss, M. «Sociologie et anthropologie» Paris, 1950, p.61.

(٣٣) ايفانز برتشارد «في السحر»، مجلة أفريكا، المجلد ٨ رقم ٤، لندن، ١٩٥٥، ص ٤١٨ - ٤١٩.

فالفرق الأساسي بين السحر والعلم يقوم، والحالة هذه، على أن أحدهما ينطلق من التسليم بحتمية شاملة وتامة، في حين أن الآخر يشتغل على التمييز بين مستويات عدة، بعضها فقط يرتدي أشكالاً حتمية غير قابلة للتطبيق على المستويات الأخرى. ولكن ألا يسعنا أن نمضي في هذا الاتجاه أشواطاً أبعد، فنعتبر التشدّد والدقّة، اللذين ينمّ عنهما الفكر السحري والممارسات الطقسية، بمثابة التعبير عن استيعاب لا واعٍ لحقيقة الحتمية بوصفها صيغة من صيغ وجود الظاهرات العلمية، بحيث إن الحتمية تصبح موضوعاً للاشتباه بها واللعب بها بصورة إجمالية قبل أن تصبح موضوعاً للمعرفة والاحترام؟ هكذا تبدو الطقوس والمعتقدات السحرية بمثابة أنواع من التعبير عن فعل إيمان بعلم لم يولد بعد.

بل أكثر من هذا، فهذه الإستباقات ليست قابلة لأن تتكلل بالنجاح أحياناً من حيث طبيعتها وحسب. بل إن بوسعها أن تحقق استباقاً مزدوجاً. فهي تستبق العلم نفسه، وتستبق بعض المناهج أو النتائج التي لا يقوى العلم على استيعابها إلا في مرحلة متقدّمة من مراحل تطوّره، هذا إذا صحّ أن الإنسان قد تصدّى في البداية لأصعب ما في الأمور: نعني لعملية السستمة على صعيد المعطيات الحسّية، وهي عملية كان العلم قد أدار ظهره لها ردحاً طويلاً من الزمن، فلم تبدأ بالدخول في مناظيره وآفاقه إلا منذ حين. وقد حصل مفعول الاستباق هذا، في تاريخ الفكر العلمي، مرات عديدة على كل حال. وكما بيّن سمبسون[٣٤]، عن طريق أحد الأمثلة التي استثارها من حياوة القرن التاسع، ـ من أن التفسير العلمي يتفق دائماً مع اكتشاف «ترتيب ما» ـ ينتج عن ذلك أن كل محاولة من هذا الطراز، قد تلتقي بترتيبات حقيقية، حتى ولو كانت المحاولة تستلهم

= Evans - Pritchard, E. E., «Witchcraft». Africa, vol. 8 N⁰ 4, London, 1955, p.418-419.

(٣٤) سمبسون، المرجع المذكور، ص ٨٤ ـ ٨٥.

مبادىء غير علمية. بل إن ترقُّب الإلتقاء المذكور أو توقّعه أمر ممكن، إذا كان المرء يسلّم أصلاً بأن عدد البنى متناه: في هذه الحال تتّخذ عملية «البَنْي» فعالية جوانية مهما كانت المبادىء والطرائق التي تستلهمها.

إن الكيمياء الحديثة تردّ منوّعات المذوقات والمشمومات إلى خمسة عناصر مختلفة الاختلاط: الكربون والهيدروجين والأوكسجين والكبريت والآزوت. وإذ تضع هذه الكيمياء جداول بالحضور والغياب، وتقدّر بعض المقادير والحدود، فهي تتوصل إلى توضيح أوجه الاختلاف والتشابه بين خصال، كانت مضطرة في السابق لأن تطرحها خارج حقلها، لأنها خصال «ثانوية». لكن هذه المقاربات وهذه التمييزات لا تفاجىء الحس الجمالي: بل تُغنيه وتنوّره، بأن تدعم تركيبات كان يشتبه بوجودها من قبل، فأصبح يدرك على نحو أفضل كيف، وفي أية ظروف، كان لتمرّس الحدس وحده تمرّساً دؤوباً أن يكتشفها، وذلك على نحو ما يمكن لدخان التبغ أن يكون بالنسبة لمنطق حسّي عبارة عن التقاء مجموعتين تتضمن إحداهما، فيما تتضمّن، اللحم المشوي والخبز الأسمر المحمّص (وهما كدخان التبغ من مركبات الآزوت)، والأخرى يشترك فيها الجبن والجعة والعسل، بسبب وجود الدياستيل فيها. إن الكرز البرّي والقرفة والفانيليا وخمر كزيريس لا تؤلف مجموعة محسوسة وحسب بل مجموعة معقولة، لأنها تحتوي جميعاً على عنصر الألْدِييد، في حين أن روائح الشاي الكندي (الغلطيرة Wintergreen)(*) والخزامى والموز تتفسر بوجود الإستر(**) فيها. إن الحدس وحده هو الذي يدفعنا إلى جمع البصل والثوم والملفوف واللفت والفجل والخردل في مجموعة واحدة، رغم أن علم النبات يفصل بين الزنبقيّات والصُلّبيات. لكن الكيمياء، تؤيد شهادة الحسّ، وتبرهن أن هاتين الفصيلتين الغريبتين تلتقيان على صعيد آخر: فهما تحتويان على

(*) بالانكليزية في النص.

(* *) ملح من الأملاح العضوية.

الكبريت[٣٥]. كان بوسع أحد الفلاسفة الأوّلين أو أحد شعرائهم أن يقوم بهذه التجميعات مستلهماً بعض الاعتبارات التي لا علاقة لها بالكيمياء ولا بأي شكل من أشكال العلم: فأدبيات النياسة الوصفية تكشف لنا عن كمية كبيرة من التجميعات التي لا تقل في قيمتها التجريبية والجمالية عن هذه التي ذكرنا. والحال أننا لسنا هنا فقط حيال نتيجة من نتائج الانهماك المهووس بربط الأمور انهماكاً قد يكتب له النجاح أحياناً بمجرد الصدفة. لقد بيّن سمبسون أن اقتضاء التنظيم حاجة مشتركة بين الفن والعلم، وبالتالي «فإن الصِنافة، التي هي التنسيق بلا منازع، تتمتّع بقيمة جمالية بارزة»[٣٦]. من هنا لا بد أن يقلّ تعجّبنا عندما نرى أن الحس الجمالي يستطيع، بمجرّده، أن يشقّ الطريق أمام الصِنافة، بل يستطيع أيضاً أن يستبق بعض نتائجها.

* * *

غير أننا رغم هذا كله لا نعود إلى تبنّي الأطروحة الدارجة (المقبولة على كل حال، ضمن الأفق الضيّق الذي تضع نفسها فيه) والتي ترى أن السحر شكل خجول ومتعثّر من أشكال العلم: إذ أننا نفقد كل وسيلة تساعدنا على فهم العقلية السحرية، إذا ادّعينا قصرها على فترة أو مرحلة من فترات أو مراحل التطور التقني والعلمي. العقلية السحرية أقرب إلى الظل الذي يسبق صاحبه، فهو بمعنى من المعاني تامٌّ مثله، لا يقلّ اكتمالاً وتماسكاً، في لا ماديّته، عن الكائن المتجسّم الذي يتقدّمه ليس إلا. والعقلية السحرية ليست بداية أو استهلالاً أو تخطيطاً أولياً أو جزءاً من كلٍّ لم يتحقق بعد. إنها تشكل سستاماً جيد التمفصل. وهو من هذه الناحية

---

(٣٥) ك. دبليو، «من أين تتأتّى للمأكولات نكهتها»، نيويورك تايمز، أيار ٢، ١٩٤٨.
- K. W.: «How Foods Derive heir Flavor», (compte rendu d'une communication de E.C. Croker à la Eastern New York section of the American Chemical Society). The New York Times, May 2, 1948.

(٣٦) سمبسون، المرجع المذكور، ص ٤.

مستقل عن ذلك السستام الآخر الذي يشكّله العلم. وليس هناك ما يقرّب بينهما، وما يجعل من الأول ضرباً من التعبير المجازي عن الثاني، إلا التشابه الشكلي فقط. وإذن فعوضاً عن أن نضع السحر في مقابل العلم، يكون من الأفضل أن نضعهما متوازيين الواحد بإزاء الآخر، كصيغتين من صيغ المعرفة، متفاوتتين من حيث نتائجهما النظرية والعملية (فلا جدال، من هذه الناحية، حول أن العلم يحقق نجاحاً أفضل من ذاك الذي يحقّقه السحر، رغم أن هذا يستبق شكل العلم، بمعنى أنه ينجح أحياناً هو الآخر) ولكن لا من حيث نوع العمليات الذهنية التي يفترضها كل منهما والتي لا تختلف في طبيعتها بقدر ما تختلف تبعاً لأنماط الظاهرات التي تنطبّق عليها.

والواقع أن هذه العلاقات تنجم عن الظروف الموضوعية التي نشأت فيها المعرفة السحرية والمعرفة العلمية. فتاريخ هذه الأخيرة من القِصَر بمكان، بحيث إننا نملك معلومات كثيرة حولها. ولكن أن يكون أصل العلم الحديث عائداً إلى بضعة قرون فقط، فهذا يطرح بمجرّده مشكلة لم يولها النيّاسون ما تستحقّه من البحث. إن اسم المفارقة النيوليتية ينطبق عليها كل الانطباق.

كانت سيطرة الإنسان على الفنون الحضارية الكبرى، كالخِزافة والحياكة والزراعة وتدجين الحيوانات، قد استتبّت له منذ العصر الحجري الجديد (النيوليتي). ولم يعد يخطر في بال أحدٍ اليوم أن يفسّر هذه الفتوحات الهائلة بالتراكم العرضي لسلسلة من اللُّقَيّات التي جرت بالصدفة، أو جرى استيحاؤها من مشاهدة خاملة تكتفي بتسجيل بعض الظواهر الطبيعية(*).

(*) حاول البعض أن يعلم ما الذي عساه يجري لو أن شيئاً من ركاز النحاس قد اختلط بصورة عرضيّة في رماد موقدة من المواقد: فتبيّن من تجارب عديدة ومتنوعة أنه لا يجري شيء على الإطلاق. فأبسط الطرق التي توصلوا إليها من أجل الحصول على معدن مذوب تقوم على التسخين الشديد للدهنج(**) المسحون في قصعة من =

إن كل واحدة من هذه التقنيّات تقتضي قروناً من الملاحظة النشِطة والمنهجية، وفرضيات جريئة ومدروسة، يصار إلى صرف النظر عنها أو إلى تصديقها عبر اختبارات عديدة يجري تكرارها بلا كلل. ونسجّل هنا مدى السرعة التي تمّت بموجبها أقلمة نباتات أصلها من العالم الجديد بعد جلبها إلى الفيـليبين وتبنّيها وتسميتها من قبل الأهالي الذين يبدو أنهم، في حالات كثيرة، قد اكتشفوا من جديد أوجه استعمالها الطبيّة، وذلك بصورة موازية تماماً لتلك الأوجه التي كانت مرعيّة الإجراء في التقاليد المكسيكية. فلنستمع إلى شهادة أحد علماء الـحياوة في معرض تأويله لهذه الظاهرة:

«إن النباتات التي طعم أوراقهـا أو سوقهـا مرّ تستعمـل عادةً في الفيـليبين بمثابة علاج لآلام المعدة. فكلما جرى إدخال نبتة تتصف بهذه الخصائص، يصار إلى تجربتها فوراً. ولأن معظم سكان الفيـليبين يقومون دائماً بتجارب على النباتات، فإنهم سرعان ما يتوصلون إلى معرفة أوجه الاستعمـال الممكنة للنبـاتات المجلوبـة من الخارج، وذلـك قياسـاً على الأصناف التي يعرفونها في ثقافتهم»[٣٧].

من أجل تحويل نبتة بريّة إلى نبتة جوّيّة، أو حيوان برّي إلى حيوان داجن، ولإبراز خصائص غذائية وتكنولوجية كانت بالأصل مجهولة في هذه النباتات أو تلك الحيوانات، أو مشتبه في وجودها مجرد اشتباه بسيط، ولصنع

= الفخّار مغطّاة بدورها بطبق مقلوب. هذه النتيجة كافية، وحدها، لسجن الصدفة في رحم التنّور الذي كان قد صنعه خزاف مختص بشؤون الطين المبرنق. انظر: كوغلان، «مرجل ما قبل التاريخ وبعض التجارب في صهر المعادن»، ١٩٤٠.
- Coghlan, H. «Prehistoric copper and some experiments in smelting». Transactions of the Newcomen Society, 1940.

(**) malachite الدهنج: وهو كربونات النحاس الممزوج في حالته الطبيعية بالهيدروجين. (م).

(٣٧) انظر: ش. فوكس، «زنوج البيناتوبو: نباتاتهم المفيدة، وثقافتهم المادية».
- Fox, C.E.: «The Pinatubo Negritos: Their useful plants and material culture». The Philippine Journal of Science, vol. 81 (1952), N° 3 - 4, Manila, 1953.

فخّار صلب متماسك من طين رخص قابل للتفتّت والانسحاق والتصدّع (ولا تتحصّل صلابته إلا بشرط تمكُّن الصانع من أن يختار من بين عدة مواد، عضوية وغير عضوية، المادة الأصلح من غيرها لاستخدامها كمزيل للدهن، فضلاً عن المادة المناسبة كوقود، ودرجة الحرارة، ومدة طبخ الطين، ودرجة الأكسدة المناسبة)، ومن أجل ابتداع التقنيات ـ وكثيراً ما تكون هذه العملية طويلة ومعقّدة ـ التي تُمكّن المرء من أن يزرع بدون تربة أو بدون مياه، أو من تحويل الحبوب والجذور السامّة إلى أطعمة، أو من استخدام سمّ هذه الحبوب أو الجذور في أوجه القنص أو الحرب أو الطقوس الدينية.. من أجل كل ذلك، كان من الواجب ولا شك، أن يتوفّر فكر علمي حقيقي، وفضول دؤوب دائم اليقظة، وشهيّة للمعرفة من أجل لذة المعرفة، إذ أن جزءاً بسيطاً فقط من عمليات التفحص والاختبار (التي يجدر بنا أن نفترض أنها استوحِيَت في البداية وبشكل خاص من حب العرفان) من شأنه أن يفضي إلى نتائج عملية وقابلة للاستعمال على الفور. هذا ولن نأتِ على ذكر تعدين القلّز(*) والحديد، وتعدين المعادن الثمينة، بل مجرّد الاشتغال على النحاس الطبيعي بالتطريق، وهو أمر سبق التعدين بعدة آلاف من السنين.. وهذه كلها عمليات تقتضي توفّر كفاءة تقنية متقدمّة جداً.

إنسان العصر الحجري الجديد أو إنسان ما قبل التاريخ، هو إذن وريث تراث علمي طويل العهد. ولكن إذا افترضنا أن الذهنية التي كانت تلهمه هو وجميع الذين سبقوه، كانت هي نفسها بالضبط ذهنية [البشر] الحديثين، فكيف يسعنا إذن أن نفهم توقّفها، وكيف نفسّر تلك الآلاف من سنوات الركود التي تعترض، وكأنها المحطّة، بين الثورة النيوليتية والعلم المعاصر؟ إن هذه المفارقة لا تحتمل إلا حلاً واحداً، وهو أن هناك أسلوبين متميّزين من الفكر العلمي، ينتميان، كلاهما، لا إلى مرحلتين متفاوتتين

(*) القلُّز (بشدّ اللام وضمها) في لغة العرب هو البرونز.

من تطور الفكر البشري، بل إلى صعيدين استراتيجيّين تخضع الطبيعة فيهما لـصولات المعرفة العلمية: أحدهما يتلاءم على وجه التقريب مـع صعيد الإدراك الحسي والمخيّلة، والآخر ينزاح عنه. وكأنما العلاقات اللازمة، التي تشكّل موضوعاً لكل علم ـ سواء كان نيوليتياً أو حديثاً ـ يمكن الوصول إليها عن طريقين مختلفين: أحدهما قريب جداً من الحدس الحسّي، والآخر أبعد من ذلك عنه.

كـل ضرب من ضـروب التصنيف أرقى من التسيُّب، بـل حتى التصنيف الذي يتمّ على مستوى الخصائص الحسّية، هو مرحلة تقطع باتجاه النَّسَق العقلاني. إذا طلبنا من أحدهم تصنِيف مجموعة من الأثمار المتنوعة إلى أجسام بعضها نسبياً أثقل من بعض، وبعضها نسبياً أخفّ من بعض، فإن من المشروع أن يبدأ المصنِّف بعزل الإجاص عن التفاح رغم أن الشكل واللون والطعم لا علاقة لها بالوزن والحجم؛ وذلك لأن عملية التمييز بين التفاحات الكبيرة الحجم وبين تلك التي هي أصغر منها حجماً، تصبح عملية أيسر مما لو ظلت التفاحات مختلطة مع أثمار تختلف عنها شكلاً ومظهراً. هكذا نرى من خلال هذا المثل وحـده، إن للتصنيف ميزته، حتى ولو كان يتمّ على صعيد الإدراك الجمالي.

من جهة أخرى، وحتى لو لم يكن هناك ترابطٌ ضروريٌ بين الصفات الحسّية والخصائص، يظل هناك، على الأقل، صلة فعلية في عدد كبير من الحالات، وتعميم هذه الصلة قد يكون خلال مدة طويلة عمليّة نافعة، من الناحيتين النظرية والعملية، حتى ولو لم يكن مستنداً إلى عقل. فالنسوغ السامة ليست كلها لاذعة أو مرّة، والعكس ليس له نصيب أكبـر من الصحة. مع ذلك فهذا شأن الطبيعة وسُنّتها، بحيث إنـه من الأنفع، للفكر وللعمل، أن يتصرف [البعض] كما لو أن التكافؤ الذي يُرضي المشاعر الجمالية يتفق كذلك مع الواقع الموضـوعي. وبدون أن نكـون معنيّين هنا بالبحث عن الأسباب، من المحتمل أن يكون من شأن بعض

الأجناس التي تتّصف بسمات ملحوظة، من شكل ولون ورائحة، أن تفتح أمام المراقب ما يمكن تسميته بـ «حق المتابعة»: أي حق الافتراض بأن هذه السمات المرئية هي عبارة عن دالول على خصائص فريدة هي الأخرى، لكنها مستترة. أما التسليم بأن الصلة بين الأمرين هي نفسها محسوسة (كأن تكون الحبوب التي لها شكل السن واقية من لسعة الأفعى، أو أن يكون النسغ الأصفر اللون علاجاً مخصّصاً للاضطرابات الصفراوية، الخ)، فأمر يظل أفضل، بصورة مؤقتة، من عدم المبالاة بأي ضرب من ضروب الوصل والربط. إذ أن التصنيف، حتى ولو كان متنافراً واعتباطياً، يحافظ على غنى الجردة الإحصائية وتنوّعها. فهو إذ يقرّر لزوم أخذ الكل بعين الاعتبار، يسهّل أمر تكوين «الذاكرة».

بيد أن واقع الأمر يشهد على أن مناهج من هذا النسق كانت تؤدي إلى بعض النتائج التي لم يكن للإنسان عنها غنى في عزمه على مواجهة الطبيعة عبر سبيل آخر. وخلافاً لما ظل البعض يزعمونه مدة طويلة، من أن الأساطير والطقوس هي من نواتج «الوظيفة التخريفية» التي تدير ظهرها للواقع، فإن القيمة الرئيسية لهذه الأساطير والطقوس تكمن في أنها تحفظ حتى أيامنا، على شاكلة الرواسب والمخلّفات، أساليب من التفحّص والنظر، كانت (وما زالت على الأرجح) متكيّفة تمام التكيّف مع اكتشافات من نمط معيّن: وهي تلك الاكتشافات التي كانت تسمح بها الطبيعة انطلاقاً من التنظيم والاستغلال النظريّين للعالم المحسوس بصورة تعتمد على الحسّي. إن علم العَياني هذا ينبغي أن يكون، في جوهره، مقتصراً على نتائج غير النتائج التي تتطلّع إليها العلوم الدقيقة والطبيعية. لكنه مع ذلك لم يكن يقل علميّة عن هذه العلوم، ولم تكن نتائجه أقل واقعيةً. فقد تحققت هذه النتائج قبل النتائج الأخرى بعشرة آلاف سنة، وما زالت تشكل حتى الآن قوام حضارتنا.

ومهما يكن من أمر، فنحن ما زلنا نرى بين ظهرانينا شكلاً من

أشكال النشاط يتيح لنا، على الصعيد التقني، أن ندرك ما كان بوسعه أن يشكّل، على صعيد النظر، علماً نفضّل أن نسمّيه علماً «أوّليّاً» لا بدائياً: إنه ذلك العلم الذي اصطلح على الإشارة إليه باسم الحرتقة. ففعل حرتق ينطبق في معناه القديم على لعبة الكجة والكلّة، على القنص والفروسية، لكنه يستعمل دائماً للتدليل على حركة عارضة: حركة الكجة إذ تطـجّ وتثب، وحركة الكلب إذ يشرد ويهذي، وحركة الحصان إذ يحيد عن المسار المستقيم تفادياً لعائق. وفي أيامنا هذه ما زالت كلمة المحرتق تطلق على من يزاول عملاً يدوياً، فيستخدم طرقاً ملتوية ومتعرّجة قياساً على تلك التي يتّبعها صاحب الفن. والحال، إن خاصة الفكر الأسطوري هي أن يعبّر عن ذاته بواسطة جدول أو فهرست من التعابير، متباين التكوين ومحدوداً رغم اتساع مجـاله. لكن هذا الفكر مضطر لاستعمال هذا الجدول مهما كانت المهمّة التي يضطلع بها، إذ أنه لا يملك بمتناوله شيئاً سواه. من هنا يبدو لنا بمثابة ضرب من الحرتقة الفكرية، وهذا ما يفسّر العلاقات التي نجدها بين كلا الاثنين.

وكما أن الحرتقة قد تصل، على الصعيد التقني، إلى نتائج محددة، كذلك التفكير الأسطوري قد يصل على الصعيد الفكري، إلى نتائج باهرة لم تكن بـالحسبـان. بـالمقـابـل، كثيـراً مـا أشـار البعض إلى الـطابـع الأسطوري ـ الشعري الذي تتخذه الحرتقة: سواء كان ذلك على صعيد النص، إذ يقال فن «خام» أو «ساذج»، أو على صعيد الهندرة الغريبة، إذ يستوحي البيت الريفي هيأة الحصان كما في ديكورات جورج ميليس أو في «قصر» الضاحية لويميك الذي خلدته تحفة ديكنز «الآمال العريضة»، حيث نجد جسراً مصغّراً يتحرك يمنة ويسرةً، ومدفعاً يطلق تسع طلقات عند الساعة التاسعة، وحوضاً من البقل والخيار يستطيع المرء وهو جالس إلى أريكته أن يتناول منه ما يشاء عند الاقتضاء..

والمقارنة جديرة بالتعميق، لأنها تساعدنا خير مساعـدة على إدراك

الصلات الفعلية القائمة بين نمطَي المعرفة العلمية اللذين ميّزنـا بينهما. فالمحرتق مهيّأ للقيام بعدد كبير من المهام المتنوّعة. لكنه، خلافاً للمهندس، لا يجعل كلّاً منها رهناً بالحصول على بعض المواد الأولية وبعض الأدوات التي أُعِدّت أصلاً وصنعت لخدمة مشروعه: إن عالمه الأدواتي عالم مغلق، وقاعدة لعبته تقوم على تدبّر الأمر دائماً بما يتيسّر من «الوسائل المتوفرة»، أي بمجموعة من الأدوات والمعدات المحدودة في كل حين، فضلاً عن تنافرها وعدم تجانسها، لأن تركيبة هذه المجموعة لا علاقة لها بالمشروع العتيد، ولا بأي مشروع مخصوص على كل حال، بل هي حصيلة عارضة نجمت عن مجمل الظروف والمناسبات التي طرأت وساعدت على تجديد المخزون أو إغنائه، أو الاعتناء به بواسطة ما خلّفته نشاطات بنائية أو تدميرية سابقة. وإذن فمجموعة الوسائل التي يستعملها المحرتق لا تتحدد من قِبَل المشروع (الأمر الذي يفترض من جهة أخرى، وجود عدد من المجموعات الأدواتية موازٍ لأنواع المشاريع، من الناحية النظرية علـى الأقل، كـما هي الحال بالنسبة للمهندس)، بل إن هذه المجموعة لا تتحدّد إلا بإمكاناتها الإداتية، أو بتعبيـر آخر وعلى حدّ لغة المحرتق نفسه، لأن العناصر [التي تتكون منها المجموعة] لا تُجمع ولا يُحتَفَظ بها إلا عملاً بالمبدأ القائل بأن هذا العنصر أو ذاك «من شأنه دائماً أن يصلح لشيء ما». مثل هذه العنـاصر إذن تتصف بالتخصيص نصف اتّصاف: فهي مختصة إلى الحدّ الكافي الذي يجعل المحرتق بغنى عن العتاد وعن المعرفة المتعلّقين بمجمل الهيئة العامة. لكنها ليست مختصة بما فيه الكفاية بحيث تنحصر جدوى كل عنصر في استخدام دقيق ومحدّد. فكل عنصر يمثّل مجموعـة من العلاقـات العينيّة والمقدَّرة في آن معاً. إنها عبارة عن عناصـر فاعلة. لكن فعلهـا قابـل للاستعمال من أجل إنجاز أيّة عملية كانت داخل نطاق نمط من الأنماط.

والأمر نفسه يصحّ على عنـاصر التفكيـر الأسطوري التي تقـع في منتصف المسافة بين المدركات الحسية والمفاهيم. ويستحيل على المرء أن

يستخرج المدركات الحسّية من الوضع العياني الذي ظهرت فيه، في حين أن اللجوء إلى المفاهيم يقتضي أن يكون بوسع الفكر، بصورة مؤقتة على الأقل، أن يضع مشاريعه بين هلالين. بيد أن هناك وسيطاً يقـوم بين الصورة والمفهوم: هذا الوسيط هو الدالول، لأن بوسعنا دائماً أن نحدّده، جرياً على الطريقة التي استهلّها دو سوسور بشأن تلك الفئة المخصوصة التي تتشكّل منها الدواليل اللسانية، بوصفه آصرة تقوم بين صورة ومفهوم يؤدّيان على التوالي، وبموجب اتحادهما على هذا النحو، دَوْرَيْ الدال والمدلول عليه.

الدالول، كالصورة، كائن عيانيّ. لكنه يشبه المفهوم من حيث قدرته الإسناديّة: فالصورة والمفهوم، كلاهما، لا يتعلّقان بذاتهما فقط، بل قد يحلّان محل شيء آخر غيرهما. على أن المفهوم يملك، بهذا الصدد، طاقة لا حدّ لها، بينما طاقة الدالول محدودة. إن أوجه الاختلاف والتشابه تبرز بوضوح في حالة المحترق. فلننظر إليه وهو عاكف على عمله: فهو رغم حماسته لمشروعه، يعالج هذا المشروع، أول ما يعالجه بخطوة عملية ذات طابع رجعي: فهو مضطر أولاً للالتفات نحو مجموعة مكوّنة لديه سلفاً، ومؤلفة من أدوات ومواد. وهو مضطر إلى أن يسوّي جردة بهذه المجموعة أو إلى إعادة تسويتها. كما أنه مضطر أخيراً، وبشكل خاص، إلى إقامة ما يشبه الحوار مع هذه المجموعة، حتى يتسنّى له أن يفهرس الأجوبة الممكنة التي تستطيع المجموعة المذكورة أن تقدّمها بإزاء المشكلة المطروحة، تمهيداً لاختيار المناسب من هذه الأجوبة. إنه يسائل كل هذه الأشياء المتنافرة التي يتكوّن منها كنزه(*)، لكي يدرك ما قد «يدل عليه» كل منها، مساهماً بذلك في تحديد مجموعة قيد التحقيق، لكنها لا تصبـح متميّزة عن المجمـوعة الأدواتية في نهاية المطاف إلا عبر الترتيب الداخلي للأجزاء. هذه الكعبة

(*) «كنز من الأفكار»، كما يقول «هوبرت» و«موسّ» عن السحر. انظر: «مشروع أوّلي لنظرية عامة في السحر».

- Hubert et Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», L'année sociologique, tome VII, 1902-03, In Mauss, «Sociologie et anthropologie», Paris, 1950.

من السنديان قد تشكّل ركيزة تسدّ النقص الذي تشكو منه لوحة من خشب الصنوبر. وقد تكون أيضاً قاعدة، مما يتيح الاستفادة من تبلور الخشب القديم وانصقاله. فهو تارةً يستخدم كامتداد، وطوراً بمثابة المادة. لكن هذه الاحتمالات تظل محدودة على الدوام بفعل التاريخ المخصوص لكل قطعة، وبفعل ما يظل موجوداً فيها من سمات محدّدة سلفاً وعائدة إلى وجه استعمالها الأصلي الذي أُعِدَّت من أجله، أو إلى التكييفات التي طرأت عليها من أجل استخدامها في وجوه أخرى. وكما أن الوحدات التي تتكوّن منها الأسطورة تكون محدودة، من حيث تركيباتها الممكنة، بحكم كونها مستعارة من اللغة، حيث لها معنى يحدّ من حرية المناورة، كذلك فإن العناصر التي يجمعها المحرتق ويستعملها هي عناصر «تملك سلفاً حصانتها الخاصة»(٣٨). من جهة أخرى، يتوقف القرار على إمكانية استبدال عنصر بآخر، واستخدامه في الوظيفة الشاغرة، بحيث إن كل اختيار من شأنه أن يؤدّي إلى تنظيم البنية تنظيماً كاملاً من جديد، فلا يكون هذا التنظيم على غرار ذاك الذي كان يحلم به صاحبه بصورة غامضة، ولا على غرار أي تنظيم آخر كان من الممكن أن يُفَضَّل عليه.

لا شك في أن المهندس يسائل هو الآخر، لأن وجود «المُحاوِر» عنده ينشأ عن أن وسائله ومقدرته ومعارفه ليست بدون حدود، ولأنه يصطدم، بموجب هذا الشكل السلبي، بمقاومة ترغمه على المساومة، بل إن المرء قد تحدِّثه نفسه بالقول أن المهندس يسائل الكون، في حين أن المحرتق يتوجه نحو مجموعة من مخلّفات المآثر البشرية، أي نحو مجموعة ـ فرعية من

---

(٣٨) انظر ليفي ـ شتراوس، «البنية والشكل، نظرة في كتاب فلاديمير بروب»، دفاتر معهد علم الاقتصاد التطبيقي (أبحاث ومحاورات فلسفية واقتصادية، ٧) ، العدد ٩٩، باريس، ١٩٦٠.

- C. Lévy - Strauss, «La structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de vladimir propp». Cahiers de l'Institut de science économique appliquée (Rocherches et dialogues philosophiques et économiques, 7) N° 99, Paris, 1960.

الثقافة . إن نظرية الاستعلام تبيّن على كل حال كيف أنه من الممكن، بل من المفيد، ردّ النهجَ الذي يتّبعه العالم الفيزيائي إلى ضرب من الحوار مع الطبيعة، الأمر الذي يُلطِّف من شأن التمييز الذي نحاول هنا رسم معالمه. غير أن هناك فرقاً يظل قائماً حتى ولو أخذنا بعين الاعتبار أن العالِم لا يتحاور بتاتاً مع الطبيعة الخالصة، بل مع حالة معينة من العلاقة بين الطبيعة والثقافة، تتحدّد بموجب الفترة التاريخية التي يعيش فيها العالم، ونوع الحضارة التي هي حضارته، والوسائل المادية المتوفرة لديه. فهو لا يختلف والحالة هذه عن المحرتق، من حيث إنه بإزاء مهمّة معيّنة لا يقوى على القيام بما يحلو له. فهو الآخر عليه أن يبدأ بجرد مجموعة المعارف النظرية والعملية والوسائل التقنية، المعطاة له سلفاً بشكلها المحدَّد، بحيث تتقنّن معه الحلول الممكنة وتنحصر ضمن نطاق معيّن.

فالفرق إذن ليس على هذا النحو المطلق الذي قد يتصوّره المرء. غير أنه يظل فرقاً فعلياً ما دام المهندس يسعى دائماً، حيال هذه المقتضيات التي تلخّص حالة حضارية، إلى إيجاد مخرج ينفتح من خلاله على موقع يتخطى موقعه، في حين أن المحرتق يظل، شاء أم أبى، ضمن نطاق الموقع إياه. وهذه عبارة عن طريقة أخرى للقول إن الأول يشتغل على مفاهيم، بينما يشتغل الثاني على دواليل. فعلى محور التضادّ بين الطبيعة والثقافة تقع المجموعات التي يستعملها الإثنان في مطارح بيّنة التفاوت والمَيلان. والحق أن واحدة، على الأقل، من الطرق التي يتضادّ الدالول بموجبها مع المفهوم، تتلخّص في أن الثاني يتطلّع لأن تكون صلته بالواقع صلة شفافية تامة، في حين يقبل الأول، بل يشترط، أن يكون ثمة نوع من الكثافة البشرية المتلبّسة لهذا الواقع. وذلك حسب تعبير دقيق لـ«بيرس» يصعب ترجمته: «It addresses somebody»(*).

(*) بالانكليزية في النص الفرنسي، أي: «إنه يتوجّه بالخطاب لشخص ما».

يستطيع المرء أن يقول إذن أن العالم والمحرتق، كلاهما، يقفان بالمرصاد للمراسيل، لكن المحرتق يترصّد مراسيل قد يصحّ القول فيها بأنها مرسلة سلفاً، فيعمل هو على تجميعها: كتلك الكودات التجارية التي تتيح، بتكثيفها لما مرّت به المهنة من تجارب ماضية، مواجهة كل الأوضاع المستجدّة مواجهةً تقتصد الجهد (شرط أن تكون هذه الأوضاع منتمية إلى نفس الصنف الذي تنتمي إليه الأوضاع القديمة). في حين أن رجل العلم، سواء كان مهندساً أو فيزيائياً، يترصّد دائماً المرسال الآخر الذي يمكن انتزاعه من مُحاوِر ما، وذلك رغم تحفّظه في إطلاق الحكم على مسائل لم ترد لها أجوبة مسبقة. هكذا يبدو المفهوم بمثابة العنصر الفاعل في افتتاح المجموعة التي يُشتَغَل عليها، وتبدو الدّلالة بمثابة العنصر الفاعل في إعادة تنظيم هذه المجموعة: فهي لا توسّعها ولا تجدّدها، بل تكتفي بالحصول على فئة تحوّلاتها.

فالصورة لا يسعها أن تكون فكرة، لكن بوسعها أن تلعب دور الدالول، أو، على الأصح، بوسعها أن تتساكن مع الفكرة في دالول واحد. فإذا لم تكن الفكرة قد حضرت بعد، فإن بوسع الصورة أن تحترم لها موضعها المقبل، فتُبرِزُ والحالة هذه معالم هذا الموضع بصورة سلبية. ثم إن الصورة مسمّرة في موضعها، ومرتبطة ارتباطاً وحيد الجانب مع الفعل الوجداني الذي يرافقها. أما الدالول، فضلاً عن الصورة حين تغدو دالّةً، فإنّهما إذا كانا لم يولّدا بعد ذلك التفاهم بينهما، أي تلك العلاقة المتبادلة، وغير المحدودة من الناحية النظرية، التي تنشأ مع كائنات أخرى من نفس النمط ـ وهذي هي ميزة المفهوم ـ فهما قابلان للتحوّل أصلاً، أي أنهما قابلان لإقامة علاقات متعاقبة مع كائنات أخرى، وإن بعدد محدود، شرط أن تؤدّي هذه العلاقات، كما رأينا، إلى تشكيل سستام معيّن، حيث لا بدّ للتغيّر الذي يطرأ على عنصر واحد أن يؤدّي إلى تجاوب سائر العناصر الأخرى بصورة تلقائية: على هذا الصعيد يستطيع المرء أن يقول إن

الإتّساع والاستيعاب اللذين يتحدث عنهما المناطقة أمران موجودان، لا كوجهين متميّزين متكاملين، بل كواقع واحد متماسك. وهكذا يدرك واحدنا أن الفكر الأسطوري، رغم كونه مفعماً بالصُّوَر، يستطيع أن يكون فكراً تعميمياً، وإذن علمياً: فهو أيضاً يشتغل على أنواع من القياس وضروب من التقريب والمقارنة حتى ولو كانت الأمور التي يبتدعها تؤول دائماً، كما هي حال المحرتق، إلى ترتيب جديد لعناصر لا تتأثر طبيعتها بتبدُّل موقعها ضمن المجموعة الأداتية أو ضمن التنضيد النهائي (اللذين يشكلان دائماً - إلا من حيث التوزيع الداخلي - نفس الشيء): «حتى أنه يُخَيَّل للمرء أن العوالم الأسطورية معدّة لتفكيكها ما إن يتمّ تركيبها، وذلك كي تنشأ عن أجزائها عوالم جديدة»[٣٩]. غير أن هذه الملاحظة العميقة تهمل أمراً معيّناً: ففي هذه العملية المستمرة التي تعيد البناء دائماً بواسطة المواد نفسها، نجد أن الغايات القديمة هي التي تظل مدعوّة دائماً لتؤدي دور الوسائل: فالمدلول عليه يتحول إلى دالّ، والعكس بالعكس.

إن هذه الصيغة التي قد يصحّ استعمالها لتحديد الحرتقة، تفسّر أن الوسائل المتوفرة بأسرها ينبغي أن تكون، بالنسبة للنظر الأسطوري، مُحصاة أو مُدرَكة ضمناً، حتى يكون من الممكن تحديد نتيجة تأتي على الدوام بمثابة الحل الوسط بين بنية المجموعة الأداتية وبنية المشروع. فإذا تحقق هذا المشروع، فإنه لا بدّ أن يكون والحالة هذه غير متطابق مع القصد الأصلي (وهو على كل حال مجرّد ترسيمة عامة) بل زائغاً وحائداً عنه، وهذا ما يطلق عليه السرياليون اسماً موفقاً إذ يسمّونه «بالصدفة الموضوعية».

لكن في الأمر ما هو أبعد: فشاعرية الحرتقة تتأتّى لها أيضاً،

---

(٣٩) ف. بواس، مدخل إلى كتاب جيمس تيت، «التقاليد لدى هنود نهر تومبسون في كولومبيا البريطانية»، ١٨٩٨، ص ١٨.

- F. Boas, Introduction to: James Teit, «Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia», Memoirs of the American Folklore society, vol. 6, 1898, p.18.

وبشكل خاص، عن أنها لا تقتصر على الإنجاز أو التنفيذ. إنها «تتحدث» لا إلى الأشياء فقط، كما سبق لنا أن بيّنا، بل بواسطة الأشياء أيضاً: وذلك بأن تروي، عبر ما تعمد إليه من اختيارات بين ممكنات محدودة، طبع صاحبها وحياته. فالمحرتق، وإن كان لا يتسنّى له أن يتمّم مشروعه كاملاً، يضع دائماً في هذا المشروع شيئاً من ذاته.

من هذه الناحية أيضاً، يبدو النظر الأسطوري بمثابة شكل ذهني من أشكال الحرتقة. لقد بني العلم بأسره على التمييز بين العرضي والضروري، وهو نفس التمييز بين الحادثة والبنية. والخصال التي كان ينسبها العلم لنفسه عند ولادته، كانت بالضبط تلك الخصال التي لم تكن تشكل في يوم من الأيام جزءاً من الاختبار المعيوش، بل كانت تظل خارج الحادثات وكأنما هي غريبة عنها: هذا هو معنى مقولة الخصال الأولى. والحال إن جوهر الفكر الأسطوري، كما هو جوهر الحرتقة على الصعيد العملي، يكمن في بلورة المجموعات ذوات البنى[٤٠]، لا بصورة مباشرة وبواسطة مجموعات أخرى من ذوات البنى، بل عن طريق استخدام بعض المخلّفات وبعض النتف من الحادثات: «odds and ends»[*] كما يقال بالانكليزية، أو كما يقال بالفرنسية: من نتف وأشلاء، من شواهد جوفية مطمورة تشهد على تاريخ فرد أو تاريخ مجتمع. وإذن، فالعلاقة بين التعاقب والتزامن هي بمعنى من المعاني علاقة مقلوبة: فالفكر الأسطوري، هذا المحرتق، يبلور بنى بأن ينضّد حادثات، أو على الأصحّ، أموراً خلّفتها هذه الحادثات[٤١]، في حين أن العلم الذي يبدأ «مسيرته» لمجرد كونه قد

(٤٠) إن الفكر الأسطوري يشيّد مجموعات ذوات بنى بواسطة مجموعة ذات بنية هي اللغة. لكنه لا يستمدّ ما يأخذه من مستوى البنية: إنه يُعمّر قصوره الأدلوجية من أنقاض المقول الاجتماعي القديم.

(*) بالانكليزية بالنص.

(٤١) والحرتقة هي الأخرى تشتغل على صفات «ثانوية». قارن مع ما يقال بالانكليزية: =

نشأ، يوجد وسائله ونتائجه، على شكل الحادثات، بفضل البنى التي لا ينفك يسوّيها، والتي تشكّل فرضيّاته ونظرياته. ولكن لا ننخدعنّ حول الأمر: فنحن هنا لسنا حيال حقبتين، أو مرحلتين، من تطور العرفان، إذ أن كلا الطرحين متكافئان من حيث سلامتهما. فها قد بدأت الفيـزياء والكيمياء تتطلّعان إلى التحوّل من جديد إلى علمين نوعيّين، أي قادرين على توضيح نوعيات ثانية تصبح بدورها، بعد تفسيرها، وسائل للتفسير. ولعل الحياوة ما زالت تراوح في مكانها بانتظار هذا الإنجاز حتى تتمكّن هي الأخرى من تفسير الحياة أما الفكر الأسطوري فليس، من جهته، مجرّد أسير للحادثات والاختبارات التي يعالجها ويعاود معالجتها بلا كلل ليكتشف لها معنى. إنه أيضاً فكر محرِّر، وذلك عبر الاحتجاج الذي يرفعه في وجه افتقاد المعنى الذي كان العلم، في بـداية الأمـر، قد استسلم للتفاوض معه.

* * *

لقد كان للاعتبارات الآنفة الذكر أن تلامس، في أكثر من مرة، مشكلة الفن، ولعل بوسع المرء أن يبيّن باختصار كيف أن الفن يقع، من هذا المنظور، في منتصف المسافة بين المعرفة العلمية والفكر الأسطوري أو السحري. ذلك أنه من المعلوم لدى الجميع أن في الفنان شيئاً من العالم وشيئاً من المحرتق في آن. فهو يستعين بوسائل حِرَفيّة على إعداد شيء مادي هو في الوقت نفسه موضوع معرفة. لقد ميّزنا بين العالم والمحرتق بواسطة الوظائف المعكوسة التي يَكِلها كلٌ منهما لكلٍ من الحادثة والبنية، إذ ينصرف أحدهما إلى صنع حادثات (تغيير العالم) بواسطة بنى، بينما ينصرف الآخر إلى صنع بُنى بواسطة حادثات (وهذه صيغة لا يصحّ إطلاقها بهذا الشكل الجازم، لكن تحليلنا سيعمل على تبيان دقائقها). فلننظر الآن إلى

= «second hand»، وبـالفـرنسيـة: «de seconde main»، أي مستعمـل (أو سبق استعماله).

هذه اللوحة للفنان كـلويه، وهي لوحة تمثل امرأة، ولنتساءل عن أسباب الانفعال الجمالي البالغ العمق الذي يولّده فينا (بصورة لا نجد لها تفسيراً على ما يبدو) مرآى ياقة مطرّزة (من الدانتيلا) يبيّن الفنان خيوطها خيطاً خيطاً بشكل يعتمد الخداع البصري اعتماداً دقيقاً.

إن مثَل كلوّيه لم يأتِ صدفةً. فمن المعلوم أنه كـان يحب رسم الأشياء بأصغر مما هي عليـه في الطبيعـة: فلوحاتـه إذن تشبه حـدائق اليابانيّين، والسيارات المصغّرة، والمراكب التي توضع في القوارير، أي ما يسمّى بلغة المحترق «النماذج المصغّرة». بيد أن المسألة التي تُطرح هي معرفة ما إذا كان النموذج المصغّر لا يقدّم لنا، دائماً وأبداً، نمط النتاج الفني بالذات. إذ يبدو من الواضح أن كل نموذج مصغّر يتّخـذ صبغة جمالية ـ ومن أين له أن يستمدّ هذه الفضيلة الثابتة، إن لم يكن من أبعاده نفسها؟. كما يصحّ العكس، إذ نجد أن الأكثرية الساحقة من الأعمال الفنيّة هي أيضاً عبارة عن نماذج مصغّرة. وقد يعتقد المرء أن هذا الطابع يعود في الأصل إلى همّ اقتصادي يتعلّق بتوفير المواد والوسائل، ثم يعمد إلى تأييد تفسيره هذا مستشهداً بأعمال لا شك في قيمتها الفنيّة رغم أنها ضخمة الأبعاد. لكنّ علينا هنا أن نتفق على التعريفات: فرسوم كنيسة سكستين هي عبارة عن نماذج مصغّرة، رغم أبعادها الضخمة، لأن الموضوعة التي تتحدث عنها هذه الرسوم هي نهاية الأزمنة. والأمر نفسه يصحّ على الرمزية الكونية التي نراها في المباني الدينية. من جهة أخرى، يستطيع المرء أن يتساءل عما إذا كان الوضع الجمالي الذي يُحدِثه، مثلاً، تمثال لفارس من الفرسان، أبعاده أكبر من أبعاد الفارس الطبيعي، ينشأ عن أن هذا التمثال يكبّر الإنسان حتى تصل أبعاده إلى أبعاد الصخرة الكبيرة، أم عن أنه يعيد ما كان يبدو من بعيد بمثابة الصخرة الكـبيرة إلى أبعاد الإنسان. وأخيراً، فإن «الكبر الطبيعي» نفسه يفترض النموذج المصغّر، لأن عملية النقـل التصويرية أو التشكيلية تنطوي دائماً على التخلّي عن بعض أبعاد الشيء:

فالرسم يتخلّى عن الحجم، والنحت يتخلّى عن الألوان والروائح وانطباعات اللمس، وفي كلتا الحالتين يغيب البعد الأمني، لأن الإلمام بجماع العمل التشكيلي يتمّ في اللحظة الواحدة.

ما هي الفضيلة التي ترتبط إذن بتصغير الشيء، سواء كان ذلك تصغيراً للصعيد، أو كان يمسّ الخصائص؟ يبدو أن هذه الفضيلة تنشأ عن ضرب من القلب لمساق المعرفة: فلمعرفة الشيء الفعلي بكلّيته، نجد أنفسنا ميّالين دائماً للعمل انطلاقاً من أجزائه. والمقاومة التي يبديها لنا هذا الشيء تُتخطى عن طريق تقسيمه. إن تصغير الصعيد يقلب هذا الوضع رأساً على عقب: إذ كلما كانت كلّية الشيء أصغر، بدت لنا أقل مدعاةً للرهبة. يكفي أن يقلّ كمياً حتى يبدو لنا نوعياً، على نحو أبسط. بشكل أدق، إن هذه النقلة الكمية لموضع الشيء، تزيد وتنوّع مقدرتنا وتحكّمنا بشيء آخر شبيه به. عبر هذا الشبيه، يصبح من الممكن التقاط ذلك الشيء، ورَوْزَانُه باليد الواحدة، واقتحامه بلمح البصر الواحد. هكذا لا تعود دمية الطفل خصماً أو غريماً أو حتى محدّثاً ومُحاوِراً. فيها وبها يتحوّل الشخص إلى ذات. حيال النموذج المصغّر، تأتي معرفة الكلّ قبل معرفة الأجزاء، خلافاً لما يحصل عندما نسعى إلى معرفة شيء أو كائن في أبعاده الفعلية. وحتى لو كنا هنا حيال وهم من الأوهام، فإن هذه الخطة تجد مبرّرها في خلق وتغذية هذا الوهم الذي يجود على الذكاء والحسّ بلذة قد تصحّ تسميتها، على هذا الأساس وحده، لذة جمالية.

لقد اقتصرنا حتى الآن على معاينة بعض الاعتبارات التي تتعلّق بالصعيد، والتي تنطوي، كما رأينا منذ قليل، على علاقة جدليّة بين الكبر ـ أي الكمية ـ والنوعية. لكن النموذج المصغّر يتّصف بصفة إضافية: فهو نموذج مبنيّ، «Man made»(*)، فضلاً عن أنه «مصنوع باليد». فهو

(*) بالانكليزية في النص، أي: من صنع الإنسان.

ليس إذن مجرّد انعكاس للشيء أو شبيه سلبي له: إنه يشكّل اختباراً حقيقياً للشيء. والحال أنه كلما كان النموذج اصطناعياً، كلما غدا من الممكن إدراك كيفيّة صنعه. ثم إن فهم الأسلوب التي سُوّيَ بموجبه، يضيف على كيانه بعداً إضافياً. إلى ذلك - وهذا أمر تحدثنا عنه بصدد الحرتقة، لكن المثل الذي ضربناه عن «أساليب» الرسامين يبيّن أن المسألة تصحّ أيضاً على الفن - فإن المشكلة تحتمل دائماً عدة حلول. وبما أن اختيار حلّ من الحلول يستتبع تبدُّلاً في النتيجة التي كان من الممكن أن يؤدي إليها حلّ آخر، فإن الجدول العام لهذه التبدّلات هو الذي يكون معطى لنا، إذن، بصورة تقديرية، فضلاً عن الحل المخصوص الذي يجري عرضه أمام المتفرج، فيؤدي إلى تحويله، من ثمَّ، إلى فاعل، دون علم منه بهذا التحوّل. فالمتفرّج هو بمحض تأمله وتفرّجه، عبارة عن شخص مخوّل حق التصرّف، إذا جاز القول، بالصيغ الممكنة الأخرى التي قد يتّخذها العمل الفني الواحد، حتى أنه يشعر شعوراً غامضاً بأنه مبدع هو الآخر، بل أشد إبداعاً من المبدع نفسه الذي تخلّى عن هذه الصيغ المذكورة إذ استبعدها عن عملية إبداعه. لا سيما وأن هذه الصيغ تشكّل عدداً من المناظير الإضافية المفتوحة على العمل الفني المنجز. بتعبير آخر، إن الفضيلة التي ينطوي عليها النموذج المصغّر، تكمن في أنه يعوّض عن إهمال الأبعاد الحسّية، عن طريق اكتسابه لأبعاد ذهنية.

فلنرجع الآن إلى ياقة الدنتيلاّ المطرّزة في لوحة كلُوّيه. كلّ ما قلناه الآن ينطبق عليها. إذ حتى يتمكّن الفنان من تمثيل هذه الياقة عن طريق إسقاطها على ساحة من الخصائص تتصف أبعادها الحسّية بكونها أصغر، وأقلّ عدداً من أبعاد الشيء، كان عليه أن يسلك مسلكاً نظيراً وعكسياً بالقياس على المسلك الذي كان من شأن العلم أن يسلكه فيما لو أخذ على عاتقه، وبناءً على وظيفته، لا أن ينتج فقط - بدلاً من أن يعيد إنتاج - خرماً حديداً من خروم الدنتيلاّ مكان خرم آخر معروف، بل أن ينتج أيضاً

دنتيلا حقيقية بدلاً من الدنتيلا المجازية. هكذا كان من شأن العلم أن يعمل، في الواقع، على صعيد فعلي، ولكن بواسطة اختراع مهنة من المهن، في حين أن الفن يعمل على الصعيد المصغّر، وغايته أن يحصل على صورة متماثلة مع الشيء. إن الطرح الأول هو ضرب من ضروب الكناية. فهو يستبدل كائناً بكائن آخر، يستبدل سبباً بنتيجته. بينما الطرح الثاني ضرب من المجاز.

وليس هذا كل شيء. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن علاقة الأولوية بين البنية والحادثة تتجلّى بصورة تناظرية وعكسية في العلم وفي الحرتقة، فمن الواضح، من وجهة النظر هذه أيضاً، أن الفن يحتل موقعاً وسطاً. فحتى لو كان تصوير ياقة من الدنتيلا بنموذج مصغّر ينطوي، كما بيّنا، على معرفة ضمنية بكيفيّة تَكَوُّنها وبتقنية صنعها (ولو كنا حيال تصوير بشر أو حيوان لكنا قلنا: على معرفة بتشريحه وبأوضاع جسده)، فليس من الممكن مماثلته برسم بياني أو بلوحة تكنولوجية: فهو يقوم بعمل يؤلّف بين هذه الخصائص الجوّانية وبين الخصائص التي تنتمي لسياق مكاني وزماني. إن النتيجة النهائية هي الياقة المخرّمة، كما هي عليه بصورة مطلقة، ولكن أيضاً كما يبدو مظهرها، في نفس اللحظة، متأثراً بزاوية النظر التي تبدو منها للعيان، مما يبرز بعض أجزائها بوضوح، ويُخفي أجزاءً أخرى يظل وجودها رغم ذلك ذا أثر على كل ما تبقّى: وذلك بفعل المفارقة القائمة بين بياضها وألوان سائر قطع اللباس الأخرى، فضلاً عن لمعان الجيد المتلألىء الذي تحيط به، وانعكاس نور السماء في نهار معين وساعة معينة. كذلك بما تنطوي عليه هذه الياقة من دلالة بوصفها حلية عادية أو حلية للأبّهة، جديدة أو مستعملة، مكويّة لتوّها أو مدعوكة مجعلكة، وهل التي تلبسها امرأة من العامة أم أميرة من الأميرات، وهل تنمّ هيأة هذه المرأة عن وضعها في وسط معين، ومجتمع معين، وفي منطقة من العالم وحقبة من التاريخ، أم أن هيأتها تكذّب هذا الوضع أو تبيّن بعض مواصفاته.. في

وسط المسافة بين الصورة الخيالية والحادثة النادرة، تقوم عبقرية الرسام على الجمع بين المعرفة الداخلية والخارجية، على التوحيد بين ما هو كائن وما هو صائر، على استعمال ريشته لإنتاج شيء لا وجود له كشيء، ومع ذلك يجيد الرسام إبداعه على القماشة: تأليف دقيق التوازن بين واحدة أو أكثر من البنى الاصطناعية أو الطبيعية، وبين واحدة أو أكثر من الحـادثات الطبيعية والاجتماعية. إن الانفعال الجمالي ينجم عن هذا الجمع الذي جرى إيداعه داخل شيء من إبداع الإنسان، (ومن ثمَّ أيضاً، وعلى سبيل التقدير، من قبل المشاهد الذي يكتشف إمكانية هذا الإبداع عبر العمل الفني) وهو الجمع بين نصاب البنية ونصاب الحادثة.

إن هذا التحليل يستدعي عدة ملاحظات. فهو بالدرجة الأولى يتيح لنا أن نفهم على نحو أفضل لماذا تبدو لنا الأساطير تارة كسساتيم من العلاقات المجرّدة، وطوراً كموضوعات للتأمل الجمالي: والحق أن فعل الإبداع الذي يولّد الأسطورة هو مناظر ومعاكس لذلك الذي نجده في أصل العمل الفني. ففي هذه الحالة الأخيرة، يُصـار إلى الانطلاق من مجموعة تتشكّل من شيء واحد أو عدة أشياء، ومن حادثة واحدة أو عدة حادثات، فيضفي الإبداع الجمالي على هذه المجموعة طابع الكلّية، بأن يُبرز فيها بنية مشتركة واضحة. والأسطورة تتّبع نفس المسار، ولكن بالاتجاه الآخر: فهي تستخدم بنية من البنى لكي تنتج موضوعاً مطلقاً يتّخذ الطابع الذي تتّخذه مجموعة من الحادثات (لأن كل أسطورة تروي تاريخاً). فالفن ينطلق، والحالة هذه، من مجموعة (موضوع + حادثة) ثم يسعى لاكتشاف بنيتها. أما الأسطورة فتنطلق من بنيـة، ثم تسعى بواسـطتها إلى بنـاء مجموعة: (موضوع + حادثة).

إذا كانت هذه الملاحظة الأولى تحثّنا على تعميم تأويلنا، فإن الملاحظة الثانية يغلب عليها طابع الحث على حصره. هل صحيح أن كل عمل فني من شأنه أن يقوم على الدمج بين البنية والحادثة؟ يبدو أنه لا يسعنا أن

نقول شيئاً من هذا القبيل عن هذه الهراوة الغليظة المصنوعة من خشب الأرز، والمعدّة لقتل الأسماك، والتي أنظر إليها، أثناء كتابتي لهذه السطور، موضوعة على رف من رفوف مكتبتي (اللوحة رقم ٢)(*). فالفنان الذي نحتها على شاكلة وحش بحري، كان يرجو أن يتطابق جسم الأداة مع جسم الحيوان، وقبضتها مع ذيله، وأن تكون النِّسَب التشريحية المعزوّة للمخلوق الخرافي على نحو يمكّن الشيء أو الموضوع من أن يكون هذا الحيوان الفظيع، فيقتل ضحاياه العاجزة، في نفس الوقت الذي يصلح فيه سلاحاً لصيد الأسماك متوازناً كل التوازن، يستطيع الإنسان أن يحركه بيسر، ويحصل من جرّاء ذلك على نتائج فعّالة. كل شيء يبدو بنيوياً، إذن، في هذه الأداة، التي هي كذلك عمل فني رائع: سواء في ذلك رمزيّتها الأسطورية أو وظيفتها العملية. وبشكل أدق، يبدو أن الشيء ووظيفته ورمزه أمور منطوٍ بعضها على بعض، بحيث تشكّل سستاماً مغلقاً لا حظّ للحادثة أن تقتحمه لا من خلفه ولا من بين يديه. فوضعيّة الوحش، ومظهره، وتعابير وجهه، لا تدين جميعاً بشيء للظروف التاريخية التي كان الفنان قد رأى فيها ذلك الوحش «بشحمه ولحمه»، أو رآه في منامه، أو ابتدعه كواحدة من بنات أفكاره. لكأنّ كيانه الثابت الذي لا يتغيّر قد كُرّس تكريساً أبدياً، في مادة ليفيّة خشبية تسمح حبيباتها الناعمة بالتعبير عن كل قسماته، وفي نوع معيّن من الاستعمال الذي يبدو أن شكله التجريبي قد أعدّه سلفاً من أجله. بيد أن كل ما قلناه عن هذا الشيء المخصوص يصحّ أيضاً على منتوجات أخرى من الفن البدائي: تمثال إفريقي، قناع ميلانيزي... أفلا نكون، إذن، قد حدّدنا شكلاً تاريخياً ومحلياً من الإبداع الجمالي، بينما نحن نظن أننا وصلنا، لا إلى خصائصه الأساسية وحسب، بل إلى تلك الخصائص التي تنشأ عن طريقها

(*) وهي عبارة عن دبّوس (من الاسكا) يستعمل لقتل الأسماك. طوله ٥٦ سنتم. من ممتلكات المؤلف.

علاقته الذهنية مع صيغ أخرى من الإبداع؟.

لتخطّي هذه الصعوبة حسبنا، على ما نعتقد، أن نوسّع نطاق تأويلنا. إن ما كنا قد حدّدناه مؤقتاً، عند كلامنا على لوحة كلوّيه، بوصفه حادثة أو مجموعة من الحادثات، يبدو لنا الآن من زاوية أعمّ: فالحادثة ليست سوى حالة من حالات العَرَضيّة يؤدي دمجها (الذي يُعتبَر بمثابة الضروري) في بنية، إلى توليد الانفعال الجمالي، كائناً ما كان نمط الفن الذي نحن بإزائه. وهذه العرضيّة تتجلّى، حسب الأسلوب والمكان والعصر، عبر ثلاثة أوجه مختلفة، أو إبّان ثلاثة أحايين مختلفة من [فترة] الإبداع الفني (وهي أحايين قد يكون من الممكن - على كل حال - أن تنضمّ معاً): إنها تقع على مستوى الفرصة المناسبة، أو مستوى التنفيذ، أو مستوى المآل.

في الحالة الأولى فقط تتّخذ العرضية شكل الحادثة، أي أنها تكون حالة عرضية خارجيّة وسابقة على الفعل الإبداعي. فالفنان يتطرّق إلى هذه العرضيّة من الخارج: من حيث الوضعيّة والتعبير والإضاءة والموقع، فيدرك علاقة هذا الخارج الحسّية والذهنية ببنية الموضوع الذي تأتي هذه الصيغ لتؤثّر عليه، والذي يستوعبه الفنان في عمله. ولكن من الممكن أيضاً أن تتجلّى العرضيّة بوصفها جوّانية، خلال التنفيذ: وذلك عبر قوام أو شكل قطعة الخشب التي يشتغل عليها النحّات، أو عبر اتجاه الألياف، ونوعية الحبّيبات، أو من خلال عيب أو خلل في الأدوات المستعملة، أو عبر المقاومة التي تبديها المادة أو المشروع أثناء العمل على إنجازه، أو من خلال الحوادث الطارئة التي قد تحصل على امتداد العملية بأسرها. وأخيراً قد تكون العرضيّة برّانية، كما هي في الحالة الأولى، لكنها لاحقة على فعل الإبداع (لا سابقة عليه): وهذا ما يحصل في كل مرّة يكون فيها الموضوع مُعَدّاً لاستعمال معيّن، إذ أن الفنان يصوغ نتاجه عندئذ قياساً على صيغ استعماله المقبل ومراحل هذا الاستعمال المقدّرة (وإذن بأن يضع نفسه،

بصورة واعية أو لاواعية محلّ من سيستعمله).

من هنا إن مسار الإبداع الفني يقوم، حسب الحالات، وضمن الإطار الثابت الذي هو إطار المقابلة بين البنية والطارىء، على السعي إلى إنشاء حوار إما مع النموذج، وإما مع المادة، وإما مع المستعمل، مع الأخذ بعين الاعتبار ذاك الذي (أو تلك التي) يعمد الفنان، أثناء شغله، إلى استباق إدراك مرساله بشكل خاص. وعلى العموم، فكل احتمال من هذه الاحتمالات يقابل نمطاً من الفن يسير التعيين: فالاحتمال الأول يقابل الفنون التشكيليّة التي عرفها الغرب، والثاني يقابل الفنون المسمّاة بدائية أو السحيقة القِدَم. والثالث يقابل الفنون التطبيقية. لكنّنا إذا أخذنا هذه النعوت بمعناها الحرفي، كنّا كمن يغالي في التبسيط. فكل شكل من أشكال الفن يتضمّن الأوجه الثلاثة معاً، فلا يتميّز عن الأشكال الأخرى إلا بمقدار عيارها النسبي. فمن المؤكد، مثلاً، أن الرسام الأكاديمي بالذات يصطدم بمشكلات تنفيذية، وإن كل الفنون المسماة بدائية تتصف بصفة تطبيقية مزدوجة: أولاً، لأن قسماً كبيراً من نواتجها هو عبارة عن أشياء تقنيّة. وثانياً، لأن حتى تلك النواتج التي تبدو أبعد ما تكون عن الاهتمامات العملية، تُعَدُّ لغايات محدّدة. ومن المعلوم، أخيراً، أن هناك بعض الأواني تعتبر حتى في مجتمعاتنا، موضوعاً للتأمل المجرّد.

بعد هذه التحفظات، نستطيع الآن أن نتحقق من أن الأوجه الثلاثة ترتبط في ما بينها ارتباطاً وظيفيّاً، وأن غلبة واحد منها يقلّص أو يلغي الموضع المخصّص للوجهين الآخرين. فالرسم الذي يُعرَف باسم الرسم النطاسيّ(*) أصبح متحرراً، أو يعتقد أنه تحرّر، سواء من حيث التنفيذ أو من حيث المآل. وهو ينمّ، في أفضل أمثلته، عن تحكّم تام بالصعوبات التقنية (التي نستطيع أن نعتبر على كل حال أنها تُخُطِّيَت نهائياً منذ فان در

(*) Peinture savante.

فيدن، بعد أن لم تعد المشكلات التي طرحها الرسامون على أنفسهم تنتمي إلا إلى مجال الفيزياء المسلّية). كل شيء يتمّ في النهاية كما لو أن الرسام، بقماشته وألوانه وريشاته، يستطيع أن يفعل بالضبط ما يحلو له. من جهة أخرى، يتّجه الفنان لأن يجعل من نتاجه شيئاً مستقلاً عن كل الحالات العرضية، وقائماً بذاته ولذاته. وهذا، على كل حال، ما تنطوي عليه صيغة اللوحة المسمّاة «على المنصّة» «de Chevalet». فالرسم النطاسي، إذ يتحرّر من العرضيّة، من حيث التنفيذ، ومن حيث المآل، يستطيع إذن أن ينقلها كليّاً إلى حيّز الفرصة المناسبة. وإذا كان تأويلنا صحيحاً، فإن هذا الرسم لا يملك الحرية في الاستغناء عن العرضيّة. فهو يتحدّد إذن بوصفه رسماً «عاديّاً»(*)، شرط أن نوسع معنى هذا العبارة بشكل كاف. إذ أنه من زاوية النظر العامّة جداً التي نتّخذها هنا، فإن الجهد الذي يبذله رسّام الأشخاص ـ ولو كان رامبرانت ـ لكي يضمّن لوحته أدق تعابير النموذج الذي يرسمه، وصولاً إلى دقائق أفكاره، ينتمي إلى نفس النوع الذي تنتمي إليه رسوم دوتاي، حيث تحترم اللوحات ساعة المعركة ونظامها، فضلاً عن عدد وترتيب الأزرار التي تُعرّف الناظر إلى طبيعة البدلات العسكرية لكل فريق من المتحاربين. أما مع الفنون التطبيقية فتنقلب الأبعاد المتعلقة بكل من الأوجه الثلاثة. فهذه الفنون تمنح الغلبة للمآل وللتنفيذ اللذين نجد عرضيّاتهما متوازنة تقريباً في العيّنات التي نحكم عليها بأنها «الأنقى»، فتستبعد الفرصة المناسبة في نفس الوقت، وذلك مثلما أن الكأس أو الطاس أو المذراة أو القطعة من النسيج تبدو لنا في غاية الكمال، عندما تؤكد القيمة العملية لهذه الأشياء أنها غير خاضعة للزمان: أي أنها تتفق كل الاتفاق مع وظيفتها، لدى أناس مختلفين من حيث الأزمنة والحضارات التي عاشوها. فإذا كانت صعوبات التنفيذ مذلّلة تماماً (كما هي الحال عندما يوكل أمر التنفيذ إلى آلات)، فإن المآل يتّصف عندئذ بالمزيد من الدقّة

(*) Peintur «de genre».

والتخصيص، ويتحول الفن التطبيقي إلى فن صناعي، كما نسمّيه في الحالة المعاكسة فناً فلاحياً أو ريفياً. وأخيراً، يقع الفن البدائي على طرفي نقيض من الفن النطاسيّ أو الأكاديمي: فهذا الأخير يستدخل التنفيذ (إذ يتحكم به أو يظن نفسه متحكّماً به) والمآل (إذ أن «الفن للفن» هو بحد ذاته غايته ومقصده)، لكنه، خلافاً لذلك، يجد نفسه مدفوعاً إلى استخراج الفرصة المناسبة (التي يتطلّبها من النموذج): فيصبح هذا، والحالة هذه، كناية عن مدلول عليه. بالمقابل، يعمد الفن البدائي إلى استدخال الفرصة المناسبة (إذْ أن الكائنات الخارقة التي يحلو له أن يمثلها، تتمتّع بحقيقة واقعية مستقلّة عن المناسبات والظروف، وهي بالتالي لا تخضع للزمان) وإلى استخراج التنفيذ والمآل اللذين يصبحان في هذه الحال جزءاً من الدالّ.

هكذا نلتقي، على صعيد آخر، بذلك الحوار مع المادة ووسائل التنفيذ، وهو الذي كنا قد اتخذناه سبيلاً لتحديد الحرتقة. فالمشكلة الرئيسية في فلسفة الفن تكمن في معرفة ما إذا كان الفنان يعترف لها [أي للمادة ووسائل التنفيذ] بصفة المحاوِر أم لا يعترف. لا شك أن البشر كانوا يعترفون لها دائماً بهذه الصفة، لكن الاعتراف يبلغ حدّه الأدنى في الفن المفرط في نطاسيته، كما يبلغ حده الأقصى في الفن الخام أو الساذج الذي يتاخم حدود الحرتقة، وذلك على حساب البنية في كلتا الحالتين. إلا أنه ليس هناك من فن يستحق هذا الاسم إذا كان يقع بكليته في قبضة العرضيّتين البرّانيّتين سواء كانت عرضيّة الفرصة المناسبة أو عرضيّة المآل. إذ أن العمل الفني يسفّ عندئذ إلى مصاف الإيقونة (المضافة إلى النموذج) أو الأداة (المكمّلة للمادّة المشغول عليها). بل إن أكثر الفنون نطاسيّة، إذا كان يحرّك مشاعرنا، فهو لا يصل إلى هذه النتيجة إلا بشرط أن يوقف، قبل فوات الأوان، عملية تبديد العرضية هذه لصالح الذريعة، ثم أنْ يستوعبها في العمل، مضفياً عليها قيمة الشيء المطلق وأهليّته. وإذا كانت الفنون الغابرة، فنون الأولين، والمراحل «البدائية» من الفن

النطاسي، هي الفنون الوحيدة التي لا تشيخ ولا يمر عليها الزمن، فإنها تدين بذلك إلى كونها تكرّس الطارىء لخدمة التنفيذ، وإذن للاستعمال، إذ تسعى إلى جعله مُتَتَامّاً، وكناية عن معطى من المعطيات الخام بوصفه مادة تجريبية لدلالة ما(*).

ينبغي أن نضيف أخيراً أن التوازن بين البنية والحادثة، بين الضرورة والعرض، بين الداخلية والخارجية، توازن عابر، مهدّد دائماً بعمليات الجذب التي تتمّ باتجاه أو بآخر، تبعاً لتقلّبات الموضة والأسلوب والشروط الاجتماعية العامة. من هذه الناحية، لا تبدو الانطباعية والتكعيبية مرحلتين متعاقبتين من مراحل تطور الرسم بقدر ما تبدوان مشروعين متواطئين ـ رغم عدم ولادتهما في اللحظة نفسها ـ يعملان معاً، بتحريفات متكاملة، على تطويل عمر صيغة من صيغ التعبير كان وجودها نفسه (وهذا أمر ندركه اليوم على نحو أفضل) مهدّداً بخطر شديد. والرواج المتقطّع لرسم «الملصقات»، التي ولدت إبان احتضار الحِرَفيّة، قد لا يكون، من جهته، إلا عبارة عن نقل الحرتقة إلى حقل الغايات التأمّلية. وأخيراً، إن التركيز على الوجه الحدثي قد يتفكك هو الآخر تبعاً للأحايين، وذلك بأن يتمّ

(*) إن متابعة هذا التحليل تمكننا من تحديد الرسم غير التصويري بميزتين اثنتين، الأولى مشتركة بينه وبين الرسم «على المنصّة»، وهي تقوم على استبعاد كامل لإمكان المآل: فتكون اللوحة عندئذ غير معدّة من أجل استعمال مخصوص. أما الميزة الأخرى، وهي مخصوصة بالرسم غير التصويري، فتقوم على الاستغلال المنهجي لإمكان التنفيذ إذ يجعل الفنان من هذا الإمكان ذريعة للّوحة أو فرصتها الخارجية المناسبة. فالرسم غير التصويري يتبنّى «أساليب» بمثابة «موضوعات». إنه يدّعي تقديم تمثيل عيني للشروط الشكلية لكل رسم. والمفارقة التي تنتج عن ذلك هي أن الرسم غير التصويري لا يبدع، كما يظن ـ أعمالاً فنية لها من الواقعية ما لأشياء العالم الطبيعي من واقعية ـ إن لم يكن أكثر ـ، بل تقليداً واقعياً لنماذج لا وجود لها. إنها عبارة عن مدرسة من مدارس الرسم الأكاديمي، حيث يجتهد كل فنان بتمثيل الطريقة التي ينفذ بموجبها لوحاته إذا اتفق له أن رسم شيئاً منها.

التشديد ـ على حساب البنية (ونعني بنية المستوى إياه، إذ أنه ليس من المستبعد أن يعود الوجه البنيوي فينشأ من جديد في مكان آخر وعلى مستوى جديد) ـ تارة على الزمنية الاجتماعية (كما هي الحال مع كروز في أواخر القرن الثامن عشر، أو مع الواقعية الاشتراكية)، وطوراً على الزمنية الطبيعية، بل والمناخية (كما هي الحال في الانطباعية).

* * *

إذا كان الفكر الأسطوري لا يفتقد، على الصعيد التأمّلي، إلى أوجه شبه مع الحرتقة على المستوى العملي، وإذا كان الإبداع الفني يقع على مسافة متساوية من العلم ومن هذين الشكلين من النشاط، فإن اللعب والطقس يُعربان عن وجود علاقات، من نفس النمط، قائمة بينهما.

فكل لعبة تتحدّد بمجموعة قواعدها التي تجعل من الممكن أداء عدد غير محدود عملياً من الجولات. لكن الطقس الذي يؤدّى بمثابة «اللعب» هو الآخر، يميل إلى أن يشبه جولة ذات امتياز صير إلى اختيارها والاحتفاظ بها دون سائر الجولات الممكنة، لأنها وحدها التي تخلص إلى ضرب من التوازن المعيّن بين الفريقين. إن نقل المسألة من حيّز اللعب إلى حيّز الطقس أمر قابل للبرهان عليه بيسر وسهولة إذا استشهدنا بحالة معشر الغاهوكو ـ غاما في غينية الجديدة. لقد تعلم هؤلاء القوم لعبة كرة القدم، لكنهم يظلون يلعبون عدة أيام متتالية إذا اقتضى الأمر حتى يصبح عدد الجولات التي فاز بها كل فريق معادلاً لعدد الجولات التي انهزم فيها[٤٢]، الأمر الذي يعني التعامل مع اللعب بوصفه طقساً.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن الألعاب التي كانت تجري لدى

---

(٤٢) ك. ريد، «الرياسة والإجماع في مجتمع من مجتمعات غينية الجديدة»، ١٩٥٩.
- K.E. Read, «Leaderchip and Consensus in a New Guinea Society». American Anthropologist, vol. 61, N° 3, 1959.

الهنود من بني الفوكس أثناء مهرجانات التبني التي كانت تهدف إلى إحلال قريب حيّ محل آخر ميّت، ومساعدة روح المتوفى، بهذه الطريقة، على الرحيل النهائي. ويبدو أن طقوس المآتم لدى الفوكس مستوحاة بالفعل من الهمّ الأكبر الذي يتعلّق بتخلّصهم من الموتى، ومنعهم من صبّ انتقامهم على الأحياء نظراً لما يعانونه من حسرة وأسى لعدم وجودهم بينهم(*). هكذا فإن فلسفة الأهلين تتبنّى بكل حزم قضيّة الأحياء: «فالموت شاقّ. بل هو أشقّ من الحزن».

إن أصل الموت يعود إلى قضاء القوى الخارقة على أصغر الأخوين الأسطوريّين اللذين يلعبان دور البطلين في ثقافة جميع الألغونكيّين لكن هذا القضاء لم يكن قضاء مبرماً: بل الأخ الأكبر هو الذي جعله كذلك، عندما صدّ، رغم المشقّة والعناء، طلب طيف أخيه حين أعرب عن رغبته في اتخاذ مكانه من جديد بين الأحياء. بناء على هذه الأسوة، ينبغي على البشر أن يكونوا حازمين تجاه الأموات: فالأحياء عليهم أن يبيّنوا لهؤلاء الأموات إنهم لم يفقدوا شيئاً بمماتهم، إذ أنهم سوف يتلقّون بصورة منتظمة ما يلزمهم من قرابين التبغ والطعام. بالمقابل، يُفترض بهم، تعويضاً عن هذا الموت الذي يذكّرون الأحياء بواقعه الفعلي، وعن هذا الحزن الذي يسبّبونه لهم بوفاتهم، أن يضمنوا لهم(**) بقاءً طويلاً وألبسة وغذاء يقتاتون منه: «ومن ثَمَّ، فالأموات هم الذين يجلبون الوفرة»، على حدّ تعليق أحد المعرّفين الأهليّين، «فعليهم [الهنود] أن يتملقوا [أمواتهم] لهذه الغاية»[43].

(*) وجود الموتى بين الأحياء. (م).

(**) للأحياء (م).

(٤٣) مايكلسون، «ملاحظات حول معتقدات الفوكس وتقاليد الموت عندهم»، (١٩١٨ - ١٩١٩) ص ٣٦٩ - ٤٠٧.

Michelson, T., «Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs», 40 th Annual report, Bureau of American Ethnology, (1918-1919) Washington, D.C., 1925, p. 369, 407.

بيد أن طقوس التبنّي التي لا مفرّ منها من أجل حمل روح الميت على حسم أمرها والالتحاق نهائياً بالعالم الآخر حيث تقوم بدورها كروح حافظة [للأحياء]، تقترن عادة بتنافسات رياضية وبألعاب تعتمد على المهارة واللياقة أو على الصدفة والحظ، وتتمّ بين فريقين يتشكّلان وفقاً لقسمة المجتمع إلى نصفين: التوكان من جهة، والكيكو من جهة أخرى. ثم يتكرر القول مراراً وبوضوح أن هذا النوع من الألعاب يتم بين الأحياء والأموات، كما لو أن الأحياء يقدمون للمتوفّى، قبل التخلّص منه بصورة نهائية، عزاء الجولة الأخيرة. لكن الذي ينشأ بصورة تلقائية عن هذا الوضع المبدئي غير المتناظر بين الفريقين، هو أن مآل الجولة محدد سلفاً:

«هاكم ما يحصل عندما يلعبون بالكرة. إذا كان الرجل (المتوفى) الذي تُحيى طقوس التبنّي على شرفه ينتمي إلى التوكان، فإن التوكانيّين يكسبون الجولة. وليس بوسع الكيكويّين أن يكسبوها، أما إذا أقيم المهرجان لامرأة من الكيكو، فإن الكيكويّين يكسبون، ولا يسع التوكانيّين أن يكسبوا»[٤٤].

في الواقع، ما هي حقيقة الأمر؟ في اللعبة الحياوية والاجتماعية الكبرى التي تدور بصورة دائمة بين الأحياء والأموات، من الواضح أن الرابحين الوحيدين هم الأحياء. ولكن ـ وهذا ما يشهد عليه كل الفكر الأسطوري في أمريكا الشمالية ـ أن يربح المرء في اللعب، يعني بصورة رمزية (تصفها أساطير لا حصر لها بأنها فعلية) أن «يقتل» الخصم. فعندما يكون من المقرر أن يتحقق النصر دائماً من قِبَل فريق الأموات، فإن هؤلاء يُمنحون إذن ذلك الوهم بأنهم هم الأحياء الحقيقيون، وأن خصومهم قد ماتوا لأنهم «قتلوهم». فتحت شعار اللعب مع الأموات، يصار إلى تمثيل دورهم، وبالتالي إلى تقييدهم. إن البنية الشكلية لما قد يبدو للوهلة الأولى

(٤٤) مايكلسون، المرجع المذكور، ص ٣٨٥.

بمثابة التنافس الرياضي، هي مشابهة، في جميع وجوهها، لبنية الطقس المحض، كطقس الميتاويت أو الميديويوين الذي نجده لدى نفس الأقوام الألغونكينية، حيث يُقتل المرشحون الجدد بصورة رمزية على يد الأموات الذين يلعب المتلقّنون دورهم، وذلك من أجل الحصول على مزيد من الحياة الفعلية لقاء موت صوري. ففي كلتا الحالتين، يُفتعل الموت افتعالاً، ولكن من أجل الاحتيال عليه ليس إلا.

وإذن فاللعب يبدو كناية عن عنصر من عناصر الفصل: إنه يفضي إلى خلق فرق تفاضلي بين لاعبين أفراد أو بين معسكرين، لم يكن ثمة في البدء ما ينمّ عن أنهم غير متكافئين. مع ذلك فهم يتميّزون في نهاية الجولة وينقسمون إلى غالب ومغلوب. لكن الطقس نفسه يشكّل، بصورة نظيرة وعكسية، عنصراً من عناصر الوصل، إذ أنه يؤسس نوعاً من الاتحاد، (بل يستطيع المرء أن يتحدث هنا عن نوع من وحدة المشاركة) أو، في جميع الأحوال، عن علاقة عضوية بين فريقين (يندمج واحد منهما، في النهاية، بشخص مترئّس المهرجان، ويندمج الآخر مع جماعة التابعين) بعد أن كانا في البداية منفصلين. في حالة اللعب، يكون التناظر إذن مرتّباً من قبل. ثم إن هذا التناظر بنيوي، لأنه ينجم عن المبدأ الـذي ينصّ على أن القواعد هي نفسها بالنسبة لكلا الفريقين. أما انعدام التناظر، فهو من جهته متولّد، إنه ينجم لا محالة عن عرضية الحادثات، سواء كانت هذه الحادثات تنتمي إلى حيز المآل أو إلى حيّز الصدفة أو إلى حيّز الموهبة. أما في حالة الطقس، فيحصل العكس: إذ يصار إلى افتراض عدم التناظر مسبقاً بين الباطل والحق، بين التابعين والرئيس، بين الأموات والأحياء، بين العارفين والجاهلين، الخ. وتقتضي «اللعبة» أن يصار إلى نقل جميع المشاركين إلى جـانب الفريق الغـالب، وذلك بـواسطة أحـداث تتّصف طبيعتها وتنسيقها بطابع بنيوي لا ريب فيه. فاللعب كالعلم (رغم وقوعه هنا أيضاً، إما على الصعيد النظري وإما على الصعيد العملي) ينتج حادثات

انطلاقاً من بنية: هكذا نفهم إذن أن ألعاب التنافس تزدهر في مجتمعاتنا الصناعية؛ في حين أن الطقوس والأساطير تفكك وتركّب مجموعات حدثية (على الصعيد النفسي، والاجتماعي ـ التاريخي، أو التقني) على نحو ما تفعل الحرتقة (التي لم تعد المجتمعات الصناعية تتساهل إزاءها، إلا بوصفها هواية أو مضيعة للوقت)، ثم تستخدمها بوصفها قطعاً لا تفنى، من أجل إحداث ترتيبات بنيوية، تقوم تارةً مقام الغايات وطوراً مقام الوسائل.

* * *

حقل الإناسة(*)

(*) من كتاب «الإناسة البنيانيّة»، القسم الثاني، الفصل الأول.
«Anthropologie structurale» Deux, Plon, 1973, Ch. I,
«Le Champ de l'anthropologie».

لقد مضى عام ونيّف على ذلك اليوم الذي شاء فيه الكوليج دي فرانس أن ينشىء في داخله كرسيّاً للإناسة الاجتماعية عام ١٩٥٨(*). هذا العلم يولي انتباهاً شديداً لأشكال الفكر التي نسمّيها، عندما نلتقيها بين ظهرانينا، أشكالاً خرافيّة، بحيث أجدني مستميحاً لنفسي عذراً إذا أزجيت للخرافة تحيّة تمهيديّة. أفلا يقوم جوهر الأساطير التي تحتل هذا الموقع المرموق في أبحاثنا على استحضار الماضي المنسيّ، وتطبيقه كالشبكة على بعد الحاضر، لكي نستخرج منه معنى يتطابق فيه الوجهان ـ التاريخي والبنياني ـ اللذان يفرضهما على الإنسان واقعه المخصوص؟ فَلْيُسمح لي إذن بهذه المناسبة التي أرى أن كل مواصفات الأسطورة متوفّرة فيها، إن أنسج على منوالها، فأسعى إلى تبيُّن معنى ودرس هذا الشرف الذي أوكل إليّ، من خلال بعض الأحداث الماضية التي يشهد تاريخ قراركم بحد ذاته، معشر الزملاء الكرام ـ عبر العودة العجيبة للرقم ٨، الذي نوّه به كلٌّ من حساب فيثاغورس والجدول الدُّوري للأجسام الكيميائية، وقانون تناظر المدوسات(*) ـ على أن ما اقتُرح عام ١٩٥٨ من إنشاءٍ لكرسيٍّ خاص

(*) الدرس الافتتاحي لكرسي الإناسة الاجتماعية. أُلقي في الـ «كوليج دي فرانس» يوم الثلاثاء في ٥ كانون الثاني ١٩٦٠. نشر بعناية الكوليج دي فرانس ضمن مجموعة دروسه الافتتاحية، تحت الرقم ٣١.

(*) symétrie des méduses، والمدوس جنس من الحيوانات البحرية الهلامية، تضيء في الليل. (م).

بالإناسة الاجتماعية يجدّد تقليداً لم يكن للإنسان الذي يخاطبكم الآن مقدرة على التملّص منه حتى ولو رغب في ذلك.

قبل خمسين عاماً من اتخاذ قراركم المبدئي، كان سير جيمس جورج فرازر يلقي في جامعة ليفربول، الدرس الافتتاحي لأول كرسي في العالم جرى تطويبه تحت اسم الإناسة الاجتماعية. قبل ذلك بخمسين عاماً، أي في عام ١٨٥٨، كان قد وُلد رجلان، فرانز بواس واميل دركهايم، شهدت لهما الأجيال فيما بعد بأنهما كانا ـ الأول في أمريكا، والثاني في فرنسا ـ المنشئين، إن لم يكن المؤسسين للإناسة كما نعرفها اليوم.

فخليق بنا إذن أن نحيّي هنا هذه الذكريات السنوية الثلاث، وهذه الأسماء الثلاثة. إن اسمي فرازر وبُواس يتيحان لي الفرصة لأشهد، ولو باختصار، على كل ما تدين به الإناسة الاجتماعية للفكر الأنكلو ـ سكسوني، وعلى ما أدين به شخصياً لهذا الفكر، لأن أول أعمالي كانت قد صيغت وتبلورت بصلة وثيقة معه. ولكن لا يتعجبّن البعض إذا لاحظ أن دركهايم سوف يحتل مكاناً أعظم خلال هذا الدرس، فهو يجسّد جوهر المساهمة التي كانت فرنسا قد ساهمت بها في الإناسة الاجتماعية، رغم أن عيده المئوي الذي جرى الاحتفال به احتفالاً مهيباً في بلدان أجنبية عديدة، قد مرّ لدينا بصورة تكاد تكون عابرة، ولم يخصّص له حتى الآن أي احتفال رسمي.

كيف نفسّر هذا الإجحاف بحق دركهايم، الذي هو أيضاً إجحاف بحقّنا، اللهم إلا أن يكون نتيجة بسيطة من نتائج هذا السعي الحثيث الذي يدفعنا إلى نسيان تاريخنا الخاص، بل إلى تحمّله «بتأنّف وتقزّز» ـ على حدّ قول شارل دو ريموزا ـ وهو شعور يعرّض الإناسة الاجتماعية اليوم لخطر فقدانها دركهايم، بعد أن فقدت كلاً من غوبينو وديمونييه؟

ومع ذلك، زملائي الأعزاء، فإن بعضاً منكم، ممن تربطني به

ذكريات بعيدة، لن يكذّبني إذا ذكّرت بأنه حوالي العام ١٩٣٥، عندما أراد أصدقاؤنا البرازيليون أن يفسروا لنا الأسباب التي حَدَتْ بهم لاختيار بعثات فرنسية من أجل إعداد جامعاتهم الأولى، كانوا يأتون دائماً على ذكر اسمين اثنين: أولهما اسم باستور وثانيهما اسم دركهايم.

لكننا إذ نخصّ دركهايم بهذه الشذرات، نخضع كذلك لواجب آخر. فليس هناك من يستحق أكثر من مارسل موسّ أن تُزجى له التحيّة في نفس الوقت الذي تزجى فيه لأستاذه، الذي كان موسّ تلميذاً له، ثم صار مكمّلاً [لمدرسته]. لقد احتل موسّ بين عامي ١٩٣١ و١٩٤٢ كرسياً في الكوليج دي فرانس مخصّصاً لدراسة المجتمع. وقد كانت الفترة التي قضاها موريس هالباخ في هذا المعهد قصيرة، بحيث يجوز للمرء، على ما يبدو، وبدون أن يفتئت على الحقيقة، أن يعتبر أنكم بإيجادكم كرسياً للإناسة الاجتماعية، إنما أردتم أن تبعثوا بواسطتها ذلك الكرسي الذي كان يحتله موسّ. إن الذي يحدثكم الآن، على الأقل، يدين بالكثير لفكر موسّ، بحيث لا يسعه إلا أن يستأنس بتخيّل الأمور على هذا النحو.

لا شك في أن كرسي موسّ كانت تحمل عنوان «اجتماعيات». إذ أن الرجل الذي عمل كثيراً، إلى جانب بول ريفه، على جعل النياسة علماً كامل الحقوق، لم يكن قد توصل إلى ذلك تماماً في حوالي العام ١٩٣٠. ولكن حتى نؤكد الصلة بين تعليمينا، يكفي أن نذكّر بأن النياسة، في تعليم موسّ، كانت تتخذ مقاماً متعاظماً باستمرار. فضلاً عن أن موسّ كان ينادي منذ عام ١٩٢٤ بأن «مكان الاجتماعيات» هو «ضمن الإناسة». هذا وقد كان موسّ في عام ١٩٣٨، إن لم أكن مخطئاً، أول من أدخل كلمتي «الإناسة الاجتماعية» في المصطلحات الفرنسية. ولست أراه متنكراً لهاتين الكلمتين اليوم [لو أنه بيننا].

* * *

لم يكن يتبادر قطّ إلى ذهن موسّ ـ حتى إبان أكثر طروحاته جرأة ـ أنه

يحيد عن الخط الذي اختطّه دركهايم. ولعلنا ندرك اليوم على نحو أفضل من إدراكه هو، كيف أنه تمكّن من تبسيط وتهذيب مذهب سلفه الكبير دون أن يؤدي به ذلك إلى أدنى سوء ائتمان عليه. والحق أن هذا السلف لم ينفك عن إدهاشنا بأبعاده الجليلة، وبهيكله المنطقي المتين، وبوجهات النظر التي يُشرعها على آفاق ما زالت تحفل بالكثير مما ينبغي استكشافه. كانت مهمّة موسّ تقوم على تكملة وتهيئة البنيان العظيم الذي كانت دعائمه قد انبثقت من الأرض تحت وقع أقدام الصانع لدى مروره بها. كان من الواجب طرد بعض الأشباح الميتافيزيقية التي كانت تجول في أرجاء ذلك البنيان راسفة فيه بأغلالها وأصفادها، ووضعه نهائياً بمنأى عن رياح الجدل المصقعة، وصواعق القياسات المنطقية، وبروق المتناقضات العقلية.. لكن موسّ زوّد المدرسة الدركهايمية أيضاً بمناعةٍ ضد بعض المخاطر الأخرى.

ربما كان دركهايم أول من أدخل على علوم الإنسان ذلك الشرط التخصيصي الذي كان من شأنه أن يتيح تجديداً استفادت منه معظم هذه العلوم ـ ولا سيما اللسانية ـ في مستهل القرن العشرين. فليس يسعنا [بموجب هذا الشرط] أن نطرح أسئلة تدور حول طبيعة وأصل أيّ شكل من أشكال التفكير أو النشاط البشريين، قبل أن نكون قد عمدنا إلى تعيين الظاهرات وتحليلها، واكتشفنا إلى أي حدّ تستطيع العلاقات التي تقوم فيما بينها أن تكون كافية لتفسيرها. فمن المستحيل أن نناقش حول موضوع من المواضيع أو أن نعيد بناء التاريخ الذي ولّده، دون أن نعرف قبل ذلك ما هو هذا الموضوع. أي بتعبير آخر، قبل أن نستنفد جردة التحديدات التي تحدّده داخلياً.

مع ذلك، فعندما يعمد أحدنا إلى قراءة «قواعد المنهج الاجتماعياتي» من جديد، لا يسعه إلا أن يفكّر أن دركهايم قد طبّق مبادئه بشيء من الخصوصية: فقد اعتمد هذا المنحى سعياً وراء إنشاء كيان خاص للاجتماع يجعله بمثابة الصنف المستقل، لكنه لم يفطن إلى أن هذا الصنف

ينطوي، بدوره، على شتّى أنواع الخصوصيات المقابلة لمختلف الأوجه التي نتطرق إليه من خلالها. أوَليس ينبغي قبل التأكيد على أن المنطق واللغة والحقوق والفن والدين هي انعكاسات للاجتماع، أن ننتظر تبلور علوم مخصوصة تتناول كلاً من هذه الفروع وتتعمق في دراسة أسلوب تنظيمه ووظيفته المميّزة، مما يتيح لنا أن نفهم طبيعة العلاقات التي ترعاها الفروع جميعاً بعضها مع بعض؟.

ولولا خوفنا من أن نتّهم بالتناقض، لقلنا أن في نظرية «الشأن الاجتماعي الكلّي» (التي طالما أشيد بها، وأسيء فهمها، من ذلك الحين) لا تتخذ مقولة الكلّية تلك الأهمية التي تتخذها الطريقة الخاصة جداً التي يتبعها موسّ لإدراكها: فهو يعتبرها رقاقيّة، إذا جاز القول، ومؤلفة من عدة شرائح متميزة ومترابطة. وعوضاً عن أن تُعتَبَر كلّية الشأن الاجتماعي بمثابة المسلّمة، فإنها تتجلّى والحالة هذه عبر التجربة: فهي نصاب متميّز نستطيع أن نتطرق إليه على مستوى الملاحظة، وفي ظروف محددة للغاية تماماً عندما «تشرع كلّية المجتمع ومؤسساته بالتزعزع»(*). بيد أن هذه الكلّية لا تنزع عن الظاهرات طابعها المتميّز، فتظل هذه، كما يقول موسّ في مقالته حول الهبة، «حقوقية واقتصادية ودينية في نفس الوقت، بل وجمالية وكيانيّة»، بحيث إن الكلية تتقوّم في النهاية بشبكة العلاقات الوظيفية المتبادلة التي تنشأ بين جميع هذه الأصعدة.

إن هذا الموقف التجريبي الذي اعتمده موسّ يفسّر سرعة تخطّيه لذلك النفور الذي كان دركهايم قد بدأ يشعر به تجاه التحقيقات النياسية الوصفية. كان موس يقول: «إن ما يهمّنا هو الميلانيزي الذي يسكن هذه الجزيرة أو تلك». تجاه المنظّر، ينبغي دائماً أن تكون الكلمة الأخيرة للمراقب. وتجاه المراقب ينبغي أن يكون الحكم الأخير للأهلي. وأخيراً، وخلف التأويلات المعقلنة التي يتأولها الأهلي ـ الذي كثيراً ما يجعل من نفسه

(*) qrand se «mettent en branle.. la totalité de la société et de ses institutions».

مراقباً، بل ومنظّراً، لمجتمعه الخاص ـ ينبغي أن يصار إلى البحث عن «المقولات اللاواعية» التي يصفها موسّ في أحد أوائل مؤلفاته بأنها حاسمة «في مجال السحر كما في مجال الدين وفي مجال اللسانة». والحال أن هذا التحليل بالعمق سوف يتيح لموسّ ـ دون أن يخالف دركهايم (لأن هذه المسألة ينبغي أن تتمّ على صعيد جديد) ـ أن ينشىء مع علوم الإنسان الأخرى جسوراً كان قد صير إلى قطعها بتسرع وتهوّر: جسراً مع التاريخ، لأن النيّاس الوصفي يخيّم في ميدان الخاص. وجسراً مع الحياوة والنفسانيات كذلك، ما دام هناك اعتراف وتسليم بأن الظاهرات الاجتماعية هي «اجتماعية أوّلاً، لكنها أيضاً، في نفس الوقت، وفي آن واحد، جثمانية ونفسانية». يكفي أن ندفع التحليل أشواطاً معينة إلى الأمام، حتى نصل إلى مستوى «يختلط فيه الكل بالكل، جسداً ونفساً ومجتمعاً»، على حدّ قول موسّ مرّة أخرى.

إن هذه الاجتماعيات المكتنزة شحماً ولحماً تتناول جماعة من البشر على نحو ما وصفهم الرحالة والنيّاسون الوصفيون الذين قاسموهم وجودهم بصورة عابرة أو دائمة. فهي تبيّن كيفية انخراطهم في صيرورتهم التاريخية الخاصة بهم، وإقامتهم في حيّز جغرافي عينيّ. «إن مبدأها وغايتها ـ كما يقول موسّ ـ يقومان على إدراك الجماعة بأسرها وسلوكها بأسره».

وإذا كان التأنف عن التجسّد، عن التعاطي مع الأجساد بشحمها ولحمها، واحداً من الأخطار التي كانت تتهدد الاجتماعيات الدركهايمية، فإن موسّ قد حماها، بنجاح أيضاً، من شر خطر آخر: خطر الأتمتة. فغالباً ما نرى منذ دركهايم ـ بل حتى لدى بعض الذين اعتقدوا أنهم قد تحرروا من وطأته المذهبية ـ أن الاجتماعيات بدت وكأنها حصيلة غارة شُنَّت بصورة خاطفة، وداهمت حقول التاريخ والنفسانيات واللسانة وعلم الاقتصاد والحقوق والنياسة الوصفية. ثم اكتفت الاجتماعيات بأن أضافت إلى ثمار عملية السلب هذه وَصْفاتها الخاصة: فصار بوسع المرء والحالة

هذه أن يطمئن إلى حصوله على حلّ «اجتماعياتي» جاهز سلفاً، مهما كان شأن المشكلة المطروحة عليه.

وإذا كنا اليوم قد تخطينا هذا الوضع وهـذا الفهم، فنحن ندين بقسط كبير من ذلك إلى موسّ، الذي يجب أن نقرن اسم مالينوفسكي باسمه. فقد بيّنا في نفس الفترة ـ وربما بالتعاون فيما بينهما ـ كيف يمكن إقامة البيّنة والدليل في العلوم النياسية، وذلك عبر مساهمة موسّ بوصفه منظراً، وعبر مساهمة مالينوفسكي بوصفه اختبارياً. فكانا أول من أدرك بوضوح أن التفكيك والتشريح لا يكفيان. وأن الوقائع الاجتماعية لا تقتصر على كونها أجزاء مبعثرة. فهي معيوشة من قبل بشر، وأن هذا الوعي الذاتي يشكل صيغة من صيغ واقعها لا يقل قيمة عن خصائصها الموضوعية.

وبينما كان مالينوفسكي يؤسس مشاركة النيّاس مشاركة لا لبس فيها ولا هوادة في حياة الأهلين وفكرهم، كان موسّ يشدّد على أن الأمر الأساسي «هو حركة الكل، هو الجانب الحيّ، هو اللحظة العابرة التي تتيح للمجتمع أن يعي نفسه، تتيح للبشر أن يعوا أنفسهم وأوضاعهم وعياً عاطفياً تجاه الآخر»(*). هذا التركيب التجريبي والذاتي يوفر السبيل الوحيد الذي يضمن لنا التأكّد من أن التحليل الأوّلي، في دفعه حتى المقولات اللاواعية، لم يدع شاردة أو واردة تغيب عنه.

وربما ظل هذا الامتحان وهمياً إلى حدّ بعيد: فنحن لا نعلم أبداً ما إذا كان الآخر، الذي لا يسعنا رغم كل شيء أن نخلط أنفسنا بـه، ينشىء، انطلاقاً من عناصر وجوده الاجتماعي، تركيباً مطابقاً تماماً للتركيب الذي ننشئه نحن. ولكن ليس من الضروري أن نقطع كل هذه المسافة الطويلة. ينبغي فقط ـ والشعور الداخلي كاف في هذا المجال ـ أن يكون

(*) «C'est le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux mêmes et de leur situation d'autrui», (p.16

التركيب، حتى ولو في حالته التقريبية، معتمداً على التجربة البشرية. ينبغي علينا أن نتحقّق من ذلك لأننا ندرس بشراً. وبما أننا نحن أنفسنا بشر كذلك، فإننا نملك إمكانية هذا التحقّق. إن الطريقة التي يعتمدها موسّ لطرح المشكلة وحلّها في كتابه «مقالة حول الهبة» تفضي بالباحث إلى أن يلمس في تقاطع ذاتيّتين اثنتين نصاب الحقيقة الأقرب منالاً بالنسبة لعلوم الإنسان، عندما تطمح هذه العلوم إلى مواجهة موضوعها بتمامه وكماله.

ولا ننخدعنّ حول الأمر: فكل هذا الذي يبدو لنا يمثل هذه الجدّة، كان موجوداً ضمنياً لدى دركهايم. كثيراً ما أخذ على الرجل أنه صاغ في القسم الثاني من كتابه «الأشكال الابتدائية» نظرية حول الدين واسعة وعامة بحيث إنها توحي بأن التحليل الدقيق للديانات الاسترالية الذي سبق هذه النظرية ومهّد لها ـ على ما يرى البعض ـ أمر لا طائل تحته ولا جدوى منه.

لكن المسألة هي في معرفة ما إذا كان بإمكان دركهايم أن يتوصل إلى وضع هذه النظرية دون أن يكون قبل ذلك قد بذل ما في وسعه لكي يركِّب على التصورات الدينية التي تلقّاها من مجتمعه بالذات، تصورات دينية لبشر كانت البداهة التاريخية والجغرافية تؤكد على كونهم بالتمام والكمال قوماً «آخرين»، لا شركاء متواطئين أو تابعين لا لبس في تبعيّتهم. والحق أن هذا هو الطرح الذي يطرحه النيّاس الوصفي عندما ينتقل إلى ميدان بحثه. إذ مهما حرص هذا الباحث على التدقيق والموضوعية، فإنه لن يلتقي في نهاية تحقيقه لا بذاته ولا بالآخر. بل إن أقصى ما يمكن أن يطمح إليه، بتطبيق نفسه على الآخر، هو استخلاص ما كان موسّ يسميه وقائع ذات وِظافة عامة، بعد أن بيّن أنها أشمل الوقائع وأكثرها التصاقاً بالواقع.

عندما يكمل موس بعمله هذا ما كان دركهايم يعتزم تكملته، فإنه يحرّر الإناسة من ذلك التضاد الخاطىء بين التفسير في العلوم الفيزيائية والتفسير في العلوم الإنسانية، وهو تضاد كان قد أدخله مفكرون مثل ديلتي وشبنجلر. فالبحث عن الأسباب يُستكمل عبر تمثل تجربة من التجارب. لكن هذه التجربة هي، في آن معاً، خارجية وداخلية. والقاعدة الشهيرة التي تنصّ على «اعتبار الوقائع الاجتماعية بمثابة أشياء» تنطبق على الطرح الأول، الذي يكفي للطرح الثاني أن يتثبّت من صحته. هكذا نبدأ بتمييز أصالة الإناسة الاجتماعية: فهي تقوم ـ عوضاً عن التضاد بين التفسير السببي والفهم ـ على اكتشافها لنفسها موضوعاً يكون في الوقت نفسه بعيداً جداً من الناحية الموضوعية، وملموساً للغاية من الناحية الذاتية، شرط أن يكون من الممكن إرساء تفسيره السببي على هذا الفهم الذي ليس بالنسبة لنا إلا شكلاً إضافياً من أشكال إقامة البرهان والدليل. إن مقولة مثل مقولة معرفة الغير تثير لدينا حذراً شديداً لما تنطوي عليه من لا عقلانية وغيبية فضفاضتين. لذا فعندما نتحدث عن صيغة البرهان الإضافي فإننا نميل إلى تصوّر الأنّاس على غرار المهندس الذي يصمّم آلة ويبنيها عبر سلسلة من العمليات العقلية: غير أنه يتوجب على هذه الآلة أن تعمل وتسير. فاليقين المنطقي لا يكفي، وإمكانية تطبيق تجربة الآخر الحميمة على الذات ليست إلا واحدة من الوسائل المتوفرة من أجل الحصول على هذا الرضى التجريبي العتيد الذي تشعر كل من العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية أنها بحاجة إليه سواء بسواء: ولعل في الأمر ضمانة أكثر مما فيه برهاناً.

* * *

ما هي الإناسة الاجتماعية إذن؟.

يبدو لي أنه لم يكن ثمة من هو أقرب إلى تحديدها ـ رغم أن هذا التحديد كان أدنى إلى التلميح منه إلى التصريح ـ من فردينان دي سوسور،

عندما قدّم اللسانة بوصفها جزءاً من علم لم يولد بعد، وخصّ هذا العلم باسم السيامة، ثم جعل له موضوعاً دراسة حياة الدواليل داخل الحياة الاجتماعية. ألم يكن هو بالذات، على كل حال، يستبق انتباهنا لهذا العلم عندما قارن في هذه المناسبة بين اللغة «والخط، وأبجدية الصمّ البكم، والطقوس الرمزية، وأشكال المجاملة، والشارات العسكرية، الخ». والحق أنه ليس هناك من يُنكر أن الإناسة تضمّ في حقلها الخاص بعضاً على الأقل من مساتيم الدواليل هذه، بالإضافة إلى كثير غيرها: كاللغة الأسطورية، والدواليل الشفهية والإشارية التي يتكون منها طقس من الطقوس، وقواعد الزواج، ومساتيم القربى، وقوانين الأعراف والعادات، وبعض صيغ التبادلات الاقتصادية.

إننا نعتبر الإناسة إذن بمثابة المقيم المطمئن في ميدان السيامة الذي لم يسبق لِلّسانة إن طالبت به بوصفه ميدانها. وذلك بانتظار أن تتكوّن علوم مخصوصة داخل الإناسة، فتختص ببعض القطاعات على الأقل من هذا الميدان.

غير أن علينا أن ندقق في هذا التعريف عن طريقين.

نسارع أولاً إلى الاعتراف بأن بعض الوقائع التي ذكرناها أعلاه ينتمي أيضاً لبعض العلوم المعينة: كعلم الاقتصاد، والحقوق، وعلم السياسة. غير أن فروع المعرفة هذه تتناول بشكل خاص الوقائع الأقرب إلينا، وبالتالي تلك التي تثير اهتمامنا بصورة متميزة. فلنقل أن الإناسة الاجتماعية تتطرق إليها إما في تجلّياتها الأبعد، وإما من زاوية تعبيرها الأعمّ. فهي من وجهة النظر هذه لا يسعها أن تقوم بشيء مفيد إلا بالتعاون الوثيق مع العلوم الاجتماعية المخصوصة. لكن هذه العلوم لا يسعها، من جهتها، أن تطمح إلى العمومية إلا بفضل اللجوء إلى الأناس، الذي لا يقوى غيره على تزويدها بالإحصاءات والبيانات التفصيلية التي يسعى لجعلها كاملة.

أما الصعوبة الثانية فهي أكثر جدّيّة. إذ بوسعنا أن نتساءل عما إذا كانت جميع الظاهرات التي تهتمّ بها الإناسة الاجتماعية تتصف فعلاً بصفة الدواليل. وهذا أمر يتضح اتضاحاً كافياً بالنسبة للمشكلات التي ندرسها عادة أكثر من غيرها. فنحن عندما نتناول سستاماً معيناً من المعتقدات ـ ولنقل الطوطمية ـ أو شكلاً معيناً من أشكال التنظيم الاجتماعي ـ كالعشائر المتحدرة من سلالة واحدة، أو الزواج الثنائي الجانب ـ فإن السؤال الذي نطرحه على أنفسنا هو بالضبط: «ماذا يعني كل ذلك؟»، ومن أجل الجواب على هذا السؤال ترانا نجتهد لكي نترجم إلى لغتنا عدداً من القواعد المعطاة أصلاً بلغة مختلفة عن لغتنا.

ولكن هل أن الأمر على هذا النحو أيضاً بالنسبة لسائر أوجه الواقع الاجتماعي، كالأدوات والتقنيات وأساليب الإنتاج والاستهلاك مثلاً؟ يبدو أننا هنا حيال أشياء، لا حيال دواليل ـ إذ أن الدالول، حسب التعريف الشهير الذي يضعه له بيرس هو «ما يحل محلّ شيء معين بالنسبة لشخص معيّن»(*). ما الذي تحل محلّه الفأس الحجرية إذن، وبالنسبة لمن؟.

إن هذا الاعتراض يظل ساري المفعول إلى حدّ معيّن، وهو يفسّر ذلك التحفظ الذي يبديه البعض تجاه إقحام بعض الظاهرات التي تنتمي إلى علوم أخرى كالجغرافية والتكنولوجيا، لجعلها من ضمن حقل الإناسة الاجتماعية. وإذن فإن تسمية الإناسة الثقافية تصلح للدلالة على هذا الجزء من دراساتنا كما تصلح للتشديد على أصالته.

رغم ذلك، فنحن نعلم حق العلم ـ وهذه مأثرة من مآثر موسّ لكونه قد صاغها بالاتفاق مع مالينوفسكي ـ إن هذه الميادين هي بمثابة المشبعة بالدلالات، خاصة في المجتمعات التي نهتم بها، ولكن في المجتمعات الأخرى كذلك. وهذا، بمجرّده، كافٍ لجعلها تدخل ضمن نطاق اختصاصنا.

(*) «Ce qui remplace quelque chose pour quelqu'un».

وأخيراً، إن عزيمة الإحاطة والشمول التي تلهم أبحاثنا، تلعب دوراً في تحويل موضوعها إلى حدّ كبير. فبعض التقنيات قد تبدو، إذا أخذت على حدة، وكأنها معطى من المعطيات الخام، أو إرثاً تاريخياً، أو حصيلة لتسوية ما بين حاجات الإنسان وضغوطات بيئته. لكنها عند إدراجها ضمن القائمة العامة للمجتمعات التي تسعى الإناسة جاهدة لتكوينها، تبدو عندئذ على ضوء جديد، لأننا نتخيلها والحالة هذه بمثابة اختيارات شتى، متكافئة فيما بينها، يقوم كل مجتمع باستنسابها من بين عدد من الممكنات التي يتوجّب علينا أن نضع جدولاً بها. بهذا المعنى يدرك المرء أن نمطاً معيناً من الفؤوس الحجرية بوسعه أن يكون دالولاً: فهو في سياق محدّد يحلّ بالنسبة للمراقب القادر على فهم أوجه استعماله، محل الأداة المختلفة التي قد يستعملها مجتمع آخر لنفس الأغراض.

من هنا نرى أن أبسط التقنيات المستعملة في أيّ مجتمع بدائي، تتخذ طابع السستام، الذي يمكن تحليله ضمن حدود سستام أعمّ منه. ثم إن الصيغة التي احتُفِظ بموجبها ببعض عناصر هذا السستام، واستبعدت بموجبها بعض العناصر الأخرى، تتيح للباحث أن يعتبر السستام المحليّ بمثابة مجموعة من الاختيارات ذات الدّلالة، متلائمة أو غير متلائمة مع اختيارات أخرى، كان كل مجتمع، أو كل حقبة من حقبات تطور هذا المجتمع، قد سيق إلى تبنّيها.

* * *

إن الإناسة الاجتماعية، بطرحها لطبيعة موضوعها الرمزية، لا تريد من وراء ذلك إذن أن تنقطع عن الواقعات Les réalia(*). وكيف يتسنّى لها أن تفعل ذلك، ما دام الفن، حيث كل الأمور عبارة عن دواليل، يستخدم ترجمانات مادية؟ فالمرء لا يستطيع أن يدرس الآلهة إذا لم يكن على علم

(*) باللاتينية في النص. (م).

بصورها. ولا الطقوس بدون تحليل الأشياء والمواد التي يسوّيها المتعبّد ويتعاطى معها. ولا القواعد الاجتماعية بمعزل عن الأشياء التي تقابلها. إن الإناسة الاجتماعية لا تقبع في ركن من أركان حقل النياسة. فهي لا تفصل بين ثقافة مادية وثقافة روحية. إنها، من منظورها الخاص بها - والذي ينبغي لنا أن نحدّد موقعه - تولي لكلتا الثقافتين نفس الاهتمام. فالناس يتصلون فيما بينهم برموز ودواليل. والإناسة التي هي محادثة بين الإنسان والإنسان، تعتبر أن كل ما يطرح بوصفه وسيطاً بين امرئين هو عبارة عن رمز ودالول.

انطلاقاً من هذا الاعتبار الذي نخصّ به الأشياء والتقنيات، وانطلاقاً من يقيننا بأننا نشتغل على دَلالات، نرى أن مفهومنا للإناسة الاجتماعية يبعدنا بشكل ملموس عن رد كليف - براون الذي دأب - حتى موته المفاجىء عام ١٩٥٥ - على توفير الاستقلالية لأبحاثنا.

فبموجب رؤى هذا المعلّم الانكليزي التي ما زالت تحتفظ بكل صفائها الرائع، تكون الإناسة الاجتماعية عبارة عن علم استقرائي يلجأ - كسائر العلوم التي من هذا الطراز - إلى مراقبة الوقائع، فيصيغ الفرضيات، ويخضعها لمحك الاختبار، في سبيل اكتشاف القوانين العامة للطبيعة وللمجتمع. فهي تنفصل والحالة هذه عن النياسة التي تسعى إلى إعادة تكوين ماضي المجتمعات البدائية، ولكن بوسائل وطرائق جد عابرة وعارضة بحيث لا تقوى على تقديم أي إرشاد أو تعليم للإناسة الاجتماعية.

ففي الحقبة التي صيغ فيها هذا الفهم، في حوالي عام ١٩٢٠ - وانطلاقاً من التمييز الدركهايمي بين Circumfusa et Praeterita - كان يسجّل ردة فعل صحيّة على تجاوزات المدرسة الانتشارية. لكن «التاريخ التخميني» - كما كان يقول رد كليف - براون بشيء من التنقير - عمل منذ ذلك الحين على اتقان وتمحيص مناهجه بفضل بعض المستجدّات التي

نخصّ بالذكر منها التنقيبات المتعلقة بطبقات الأرض، وإدخال الاحصائيات في علم الآثار، وتحليل اللقاحات، واستخدام الكربون ١٤، وخاصة التعاون الذي يتوثق يوماً بعد يوم بين النياسين والاجتماعياتيّين من جهة، وبين الأثّارين والقمبؤرخّين من جهة أخرى. هكذا يسعنا أن نتساءل عما إذا كان تخوُّف ردكليف ـ براون من عمليات إعادة التكوين التاريخية لا تتفق مع مرحلة من النمو العلمي سرعان ما صير إلى تجاوزها.

بالمقابل، نجد بيننا كثيراً من الباحثين الذين لديهم، حول مستقبل الإناسة الاجتماعية، رؤى أكثر تواضعاً من تلك التي كانت تشجعها طموحات ردكليف ـ براون الواسعة. إن هؤلاء لا يتصورون الإناسة الاجتماعية على غرار نموذج العلوم الاستقرائية كما كانت معروفة في القرن التاسع عشر، بقدر ما يتصورونها بوصفها سستاميّة تهدف إلى تعيين الأنماط وفهرستها، وتحليل أجزائها المكونة لها، وبلورة العلاقات المتبادلة فيما بينها. بدون هذا العمل الأوّلي ـ الذي لا يسعنا أن نكتم عنكم أنه ما زال، بالكاد، في طور البداية ـ يصبح المنهج المقارن الذي نادى به ردكليف ـ براون مهدّداً والحق يقال بالمراوحة في مكانه: فإما أن تكون المعطيات التي نتناولها بالمقارنة متجاورة جداً من حيث الجغرافيا والتاريخ بحيث نصبح غير متأكدين على الإطلاق بأننا حيال ظاهرات متميّزة، وإما أن تكون هذه المعطيات بالغة التباين، فتصبح مقابلتها بعضها ببعض أمراً غير مشروع، لأنها تقرّب أموراً لا يسعنا مقارنتها فيما بينها.

حتى هذه السنوات الأخيرة كان الباحثون يسلّمون بأن المؤسسات الأرستقراطية في بولينيزيا عبارة عن وقائع جرى إدخالها [على المجتمع] منذ عهد قريب لا يكاد يتجاوز بضعة قرون، وإن مجموعات صغيرة من الغزاة الذين جاؤوا من أمكنة أخرى هم الذين حملوها معهم. ولكن ها هو قياس الاشعاعات المتبقّية التي تصدر عن بعض المخلّفات العضوية التي مصدرها ميلانيزيا وبولينيزيا، يكشف عن أن الفرق بين تاريخي احتلال المنطقتين

المذكورتين هو أقل مما كان يُفترَض، وأن التصورات التي كانت سائدة حول طبيعة ووحدة السستام الاقطاعي ينبغي بالتالي أن تتبدّل. إذ أنه ليس من المستبعد، في هذا الجزء مـن العالم على الأقل، أن يكون السستام المذكور، على ضوء الأبحاث الرائعة التي قام بها م. غيار سابقاً في وجوده على قدوم الغزاة، وأن بعض أشكال الاقطاعية قد تولّد في مجتمعات متواضعة من المزارعين.

إن اكتشاف فنّ إيفي(*) في افريقيـا، (وهو فن يضـارع في دقّته وبراعته فن عصر النهضة الأوروبية، لكنه ربما كان أقدم منه بثلاثة قرون أو أربعة، علماً بأن كان مسبوقاً منذ وقت طويل وفي افريقيا نفسها بفن الحضارة المسماة بحضارة نوك(**))، يؤثر على الفكرة التي قد نكوِّنها عن فنون افريقيا السوداء الراهنة والثقافات المقابلة لها، حيث يميل بنا الاعتقاد اليوم إلى اعتبارها نسخاً مفقرة ومرتبكة منقولة عن أشكال فنية وحضارية رفيعة المستوى.

ثم إن تقصـير قبتاريخ العالم القـديم وتـطويـل قبتاريخ العـالم الجديد ـ وهو ما يساعدنا الكربون ١٤ على التبصّر فيه ـ ربما أفضيا بنا إلى حكم مفاده أن الحضارات التي نمت على جانبي المحيط الهادي كانت تمتّ بصلة القربى فيما بينها أكثر مما نعتقد، وربما أدّى بنا ذلك ـ إذا تناولنا كل واحدة منها على حدة ـ إلى فهمها فهماً مختلفاً.

ينبغي لنا أن نعكف على الوقائع التي من هذا النوع قبل أن نتطرّق إلى أي تصنيف أو أية مقارنة. إذ أننا إذا تسرّعنا في افتراض تجانس الحقل الاجتماعي، وبنينا أوهاماً حول كونه قابلاً للمقارنة في جميع أوجهه وعلى جميع مستوياته، فإننا نهمل والحالة هذه كنه الأمور. إننا نتجاهل بهذا أن

(*) l'art d'Ifé..

(**) la civilisation dite de Nok.

المعطيات التي نملكها من أجل تحديد ظاهرتين متشابهتين جداً في ظاهرهما، ليست هي نفسها دائماً، ولا هي بنفس العدد. وهكذا قد نعتقد بأننا نصيغ قوانين للطبيعة الاجتماعية، في حين أننا لا نقوم إلا بوصف الخصائص السطحية أو بإطلاق الأحكام الهيهيّة.

هذا، والاستخفاف بالبعد التاريخي، بحجة أن هناك نقصاً بالوسائل الآيلة إلى تقييمه حتى بصورة تقريبية، يؤدي إلى الاكتفاء بنوع من الاجتماعيات المتخلخلة حيث الظاهرات منزوعة عن مقوّماتها. فتبدو القواعد والمؤسسات، والحالات والمسارات، سابحة والحالة هذه في فراغ نسعى جهدنا لأن نمدّ فيه شبكة دقيقة من العلاقات الوظيفية. ثم نستغرق كلّياً في انجاز هذه المهمة، وننسى البشر الذين تنشأ هذه العلاقات في فكرهم وذهنهم، فنهمل ثقافتهم العيانية، ولا نعود نعلم من أين أتت هذه العلاقات وهذه الثقافة ولا ما هي في طبيعتها.

والواقع أنه لا يكفي أن تكون الظاهرات قابلة لتسميتها ظاهرات اجتماعية حتى تسارع الإناسة إلى المطالبة بها بوصفها من صلاحياتها. لقد كان اسبيناس، وهو واحد آخر من هؤلاء المعلمين الذين نسمح لأنفسنا بترف نسيانهم، محقاً كل الحق من وجهة نظر الإناسة الاجتماعية، عندما اعترض على أن يكون للتشكيلات المفتقدة للجذور الحياوية نفس مُعامِل الواقعية الذي تتمتع به التشكيلات الأخرى: «فإدارة إحدى شركات سكك الحديد الكبرى ليست واقعاً اجتماعياً بالمرة.. ولا الجيش هو الآخر واقعة اجتماعية»، على حدّ قول اسبيناس(*).

غير أن في هذه الصيغة بعض المبالغة، لأن الإدارات تشكّل موضوعاً

(*) اسبيناس، «نكون أو لا نكون، أو في مسلّمة الاجتماعيات»، المجلة الفلسفية، ١٩٠١، ص ٤٧٠.

- A. Espinas, «Etre ou ne pas être, ou du Postulat de la Sociologie», Revue philosophique, 1901. p.470.

لدراسات معمّقة، في الاجتماعيات والنفسانيات الاجتماعية وغيرهما من العلوم المخصوصة. لكنها تساعدنا على تحديد الفرق الذي يفصل الإناسة عن فروع المعرفة التي سبقتها: فالوقائع الاجتماعية التي ندرسها تتجلّى في مجتمعات يشكّل كل واحد منها كياناً كلّياً، عينياً، ومتصلاً بغيره. إننا لا نغفل أبداً عن أن المجتمعات القائمة حالياً هي حصيلة تحولات كبرى طرأت على الجنس البشري، في أوقات معينة من قبتاريخه، وفي نقاط معينة من الأرض. وأن هناك سلسلة لا انقطاع لها من الأحداث الفعلية، تصل هذه الوقائع بتلك التي نستطيع أن نراقبها.

إن هذا التواصل الزماني والمكاني بين نصاب الطبيعة ونصاب الثقافة، الذي شدّد عليه أسبيناس كل التشديد، بلغة ليست هي لغتنا، (وهذا هو السبب الذي يجعلنا نجد أحياناً، بعض الصعوبة في فهمها) هو الذي ترتكز إليه تاريخانية بواس. فهذا التواصل يفسّر لنا لماذا تنادي الإناسة، حتى ولو كانت اجتماعية، بتضامنها مع الإناسة الجسدية وتترقّب اكتشافاتها بشيء من التلهّف. إذ حتى وإن كان من الواجب عزل الظاهرات الاجتماعية بصورة مؤقتة عن سائر الظاهرات، ومعالجتها كما لو أنها تنتمي إلى صعيد مخصوص، فإننا نعلم من حيث الواقع، بل حتى من حيث المبدأ، أن بزوغ الثقافة سيظل بالنسبة للإنسان سرّاً من الأسرار، ما دام هذا الإنسان لم يتوصل، على الصعيد الحياوي، إلى تحديد التحولات البنيوية والوظيفية التي طرأت على الدماغ، هذه التحولات التي كانت الثقافة نتيجتها الطبيعية، ثم إلى تعيين أسلوب مقاربتها الاجتماعي، في نفس الوقت الذي أوجدت فيه الحيّز الذاتي المتبادل الذي لا غنى عنه لاستمرار تحولات أخرى، تشريحية وجثمانية ولا ريب، لكنها لا يمكن أن تكون خاضعة للتحديد ولا للدراسة استناداً إلى الفرد وحده.

* * *

هذا الموقف المبدئي من التاريخ قد يفاجىء البعض، إذ أن هناك من أخذ علينا أحياناً كوننا مُغلقين على التاريخ، وأننا لا نعيره إلا اهتماماً بسيطاً في أعمالنا. والحق أننا لا نتعاطى التاريخ، لكننا نحرص على أن نحفظ له حقوقه. غير أننا نعتقد أن لا شيء أخطر على الإناسة الاجتماعية في مرحلة تكوّنها هذه، من الانتقائية المشوّشة التي تسعى إلى تعزيز الوهم حول وجود علم مكتمل، عن طريق الخلط بين المهامّ والمزج بين البرامج.

والحال أنه قد يحصل، في الإنـاسة، أن يسبق الاختبـار كلا من التفحُّص والفرضيّة معاً. فإحدى ميّزات المجتمعات الصغيرة التي ندرسها تكمن في أن كلاًّ منها يشكّل اختباراً جاهزاً، نظراً لبساطتها النسبية وقلّة المتغيّرات المطلوبة من أجل تفسير وظافتها. لكن هذه المجتمعات هي، من ناحية ثانية، مجتمعات حيّة، ونحن لا نملك لا الوقت ولا الوسائل الفاعلة فيها. هكذا فإننا، بالمقارنة مع العلوم الطبيعية، نتمتّع بامتياز إيجابي ونعاني من نقص سلبي: فنحن نجد اختباراتنا مهيّأة سلفاً، لكنها اختبارات لا تقع تحت سيطرتنا. فمن الطبيعي والحالة هذه أن نسعى إلى الاستعاضة عنها بنماذج، أي بسساتيم من الرموز تحفظ لنا خصائص الاختبار المميّزة، إنما يكون بوسعنا، خلافاً للاختبار، أن نتعامل ونتعاطى معها.

غير أن جرأة مثل هذا النهج تجد تعويضها في مسكنة التفحُّص، بل يكاد يكون بوسعنا أن نقول في مذلّة التفحّص كما يمارسه الأنّاس. فهو، إذ يفارق وطنه وعائلته لمدد طويلة، ويتعرض للجوع والمرض وأحياناً للخطر، ويضع عـاداتـه ومعتقداته وقناعاته موضع البطلان بتواطئه مع هذا الموضع عندما يضطلع دونما قيد ذهني ولا خلفيّات فكرية، بأشكال حياة مجتمع غريب عنه. فهو بهذا كله يمارس التفحّص بتمامه وكماله، بصورة لا غاية من ورائها، اللهم إلا استغراق المتفحّص استغراقاً كلّياً ـ وهذا ضرب من المجازفة ـ في موضوع تفحُّصه.

إنّ تعاقب هذه الوتيرة بين منهجين ـ الاستنتاجي والاختباري ـ والتشدّد الذي نصرّ عليه في ممارستهما كليهما وفقاً لصيغة متطرفة وكأنما هي صرفة وصافية، يضفي على الإناسة الاجتماعية طابعها الذي يميّزها عن سائر فروع المعرفة الأخرى: فهي وحدها، تكاد تنفرد من بين سائر العلوم بأن تجعل من الذاتية الحميمة وسيلة للبرهان الموضوعي. إذ أننا نكون فعلاً حيال واقعة موضوعية عندما نرى أن نفس الذهنية التي انصرفت إلى الاختبار وراحت تتقولب بقالبه، قد أصبحت مسرحاً لعمليات عقلية لا تلغي العمليات التي سبقتها، رغم أنها تحوّل الاختبار إلى نموذج، مما يجعل من الممكن حصول عمليات عقلية أخرى. وفي نهاية الحسبان، نجد أن التماسك المنطقي لهذه العمليات الأخيرة يعتمد على الصدق والإخلاص لدى ذاك الذي يقوى على القول، وكأنه الطائر الكشاف الذي تحكي عنه الحكاية: «لقد كنت هناك، وحصل لي كذا وكيت ـ ولسوف تعتقدون أنكم كنتم بأنفسكم معي»، ثم ينجح بالفعل في إيصال قناعته إلى الآخرين.

لكن هذا الترجّح الدائم بين النظرية والتفحّص يقضي بأن يظل المستويان متميزين باستمرار. وحتى نعود لمسألة التاريخ، يبدو لي أن الأمر يكون أيضاً على هذا النحو، وفقاً لما إذا كان الباحث منصرفاً إلى دراسة الوضع في سكناه أو في حركيّته، إلى نصاب البنية أو إلى نصاب الحادثة. إن تاريخ المؤرخين ليس بحاجة للدفاع عنه، لكن ذلك لا يعني أيضاً أننا نهاجمه عندما نقول (كما يعتقد ف. بروديل) أن هناك زماناً طويلاً يقوم بإزاء الزمان القصير، وأن ثمّة وقائع تنتمي إلى زمان ساكن ومبرم، بينما تنتمي وقائع أخرى إلى زمان آلي قابل للاستئناف، وأن الفكرة المتعلقة بتاريخ بنياني ليس فيها ما من شأنه أن يعكّر صفو المؤرخين. فكلا التاريخين يسيران مترافقين، وليس ثمة من تناقض في أن يولّد تاريخٌ للرموز والدواليل تطوراتٍ لم تكن بالحسبان، رغم أنه يستوجب العمل على تركيبات بنيانية

محدودة العدد. ففي المشكال(*) نجد أن التركيبة الواحدة من العناصر المتماثلة تعطي دائماً نتائج جديدة. ذلك أن تاريخ المؤرخين متضمّن في جملة التركيبات المذكورة ـ حتى ولو اقتصر حضوره على تعاقب النقفات التي تتولد عنها عمليات إعادة تنظيم البنية ـ وأن احتمالات ظهور الترتيب نفسه مرتين هي عملياً في حكم المعدومة.

فنحن لا نفكر إذن في استعادة نفس التمييز الذي أدخلته «دروس في اللسانة العامة» بين النصاب التزامني والنصاب التعاقبي، أي نفس المظهر الذي اتخذه المذهب السوسوري، والذي انفصلت عنه البنيوية الحديثة، مع تروبتزكويّ وجاكوبسون انفصالاً مُبيناً. هذا، علماً بأن بعض الوثائق الحديثة العهد قد بيّنت كيف أن الذين كتبوا هذه «الدروس» قد عمدوا أحياناً إلى مخالفة أفكار معلّمهم [دي سوسور] وبسّطوها.

فالذين كتبوا «دروس في اللسانة العامة» يعتقدون أن هناك تضاداً مطلقاً بين فئتين من الوقائع: بين فئة النحو، المتزامن، الوعي، من جهة، وبين فئة التصويت، المتعاقِب، اللاوعي، من جهة أخرى. فيرون أن السستام الواعي هو المتماسك. وأن الطابق التحتي اللاواعي من السستام يتصف بالحركية وانعدام التوازن، لكونه مؤلفاً من إرث الماضي ومن اتجاهات المستقبل التي لم تتحقق بعد.

ذلك أن دي سوسور لم يكن في الواقع قد اكتشف بعد وجود عناصر المفاضلة وراء الكُليمة. لذا فإن موقفه يحبل بصورة غير مباشرة، وعلى صعيد آخر، بموقف ردكليف ـ براون الذي يعتقد أن البنية هي من نصاب التفحّص التجريبي، في حين أنها [في رأينا] تقع بعيداً عن هذا النصاب.

(*) Kaleidoscope، عن المنهل «آلة أنبوبية تحتوي على مراءٍ مركّزة بحيث إن الأشياء الصغيرة الملونة الموجودة معها في الأنبوب تتحرك فتولّد رسوماً مختلفة الأشكال والألوان». (م).

إن هذا الجهل بالواقعات المستترة يُفضي عند كلا الرجلين إلى نتائج متضادة. إذ يبدو أن دي سوسور لا يعترف بوجود بنية حيث لا تكون هذه البنية معطاة بصورة مباشرة. أما ردكليف ـ براون، فإنه يُقرّ بوجودها، لكنه يراها حيث لا تكون، فينزع عنها والحالة هذه قوّتها ومداها.

ونحن نعلم اليوم، أن التزامني في الإناسة كما في اللسانة قد يكون لاواعياً، شأنه شأن التعاقبي. بهذا المعنى يكون الفرق متضائلاً، لدينا، بين الاثنين.

من ناحية ثانية، ينشىء كتاب «دروس في اللسانة العامة» علاقات متكافئة بين الصوتي، والتعاقبي، والفردي، التي تشكل مجتمعةً ميدان الكلام. كما ينشىء علاقات متكافئة كذلك بين النحوي، والتزامني، والجماعي، التي تنتمي إلى ميدان اللغة. لكننا تعلمنا من ماركس أن التعاقبي قد يكون أيضاً في الجماعي، كما تعلمنا من فرويد أن النحوي قد يتمّ لدى الفردي بالذات.

فلا الذين كتبوا «الدروس..» ولا ردكليف ـ براون قد أدركوا كما يجب أن تاريخ سساتيم الدواليل يشتمل على تطورات منطقية تنتمي إلى أصعدة مختلفة من الإنبناء، يتوجّب علينا عزلها منذ البداية. فإذا كان ثمّة وجود لسستام واعٍ، فإن هذا السستام لا يمكن أن ينتج إلا عن ضرب من «المعدّل الجدلي الوسطي» بين عدة سساتيم لاواعية، يتعلّق كلٌ منها بوجه أو بصعيد من أوجه الواقع الاجتماعي أو أصعدته. والحال، إن هذه السساتيم لا تتفق لا من حيث بنيتها المنطقية، ولا من حيث تماسكها التاريخي. فكأنما تقع متعرّجة ومتدرّجة على بعد زمني يستمدّ منه التزامن تماسكه وثباته، وينحلّ بدونه فيتحوّل إلى كنه مستدقّ مستعصٍ على الإدراك، أو إلى شبح وخيال للواقع.

ولا نعتقد أننا نشتطّ في التجاوز إذ نقول إن تعليم دوسوسور، في

صياغته الشفهية، لم يكن له أن يكون بعيداً كل البعد عن هذه الملاحظات العميقة التي أبداها دركهايم ونشرت عام ١٩٠٠، فكأنما هي كتبت اليوم: «لا شك في أن الظاهرات التي تتعلق بالبنية لها من الثبات أكثر مما للظاهرات الوظيفية. لكن بين هذين النصابين من الوقائع ليس ثمة إلا اختلاف في الدرجة. فالبنية نفسها قد نجدها على طريق الصيرورة... فهي تتكوّن وتتفكك دونما انقطاع. إنها الحياة وقد توصلت إلى درجة من المتانة. وبالتالي، فإن تمييزها عن الحياة التي انبثقت عنها، أو عن الحياة التي تحدّدها، ضرب من تفصيل الأمور التي لا يجوز الفصل بينها»(*).

* * *

الحقيقة أن طبيعة الوقائع التي ندرسها هي التي تدفعنا إلى التمييز فيها بين ما ينتمي إلى البنية وما ينتمي إلى الحادثة. ومهما يكن المنظور التاريخي مهمّاً فإنه لا يسعنا أن نصل إليه إلا بعد لأي: أي بعد أبحاث طويلة ليست دائماً من نطاق اختصاصنا، كما يبرهن كل من قياس النشاط الاشعاعي ودراسة اللقاحات. بالمقابل، فإن تنوّع المجتمعات البشرية وعددها - وهي ما زالت تصل إلى عدة آلاف في أواخر القرن التاسع عشر - يجعلها تبدو لنا منتشرة في الزمن الحاضر. فلا عجب إذن إذا كنا نستجيب لنداء الموضوع فنتبنّى منهجاً يصحّ القول فيه إنه منهج **تحوُّلات** أكثر مما هو منهج تقلّبات.

والواقع أن هناك صلة وثيقة جداً بين مقولة التحوّل ومقولة البنية التي تحتلّ موقعاً مرموقاً في أعمالنا. فقد أدخلها ردكليف - براون في الإناسة الاجتماعية مستلهماً بعض أفكار مونتسكيو وسبنسر، واستخدمها من أجل

(*) من مقالة بعنوان «الاجتماعيات كميدان علمي» نشرت في «المجلة الايطالية للاجتماعيات» عام ١٩٠٠، والنصّ الفرنسي مأخوذ من ملحق كتاب «كوفيليه»، «إلى أين تذهب الاجتماعيات الفرنسية؟».
- - Cuvillier, «òu va la sociologie française?», Paris, 1953, p.190.

التدليل على الطريقة الدائمة التي يرتبط الأفراد والجماعات بموجبها داخل الجسم الاجتماعي. فهو يرى، بالتالي، أن البنية هي من نصاب الواقعات. فهي معطاة لنا في مراقبتنا لكل مجتمع مخصوص. والأرجح لدينا أن هذه الرؤية تنجم عن فهم معيّن للعلوم الطبيعية، لكنها كانت قد أصبحت غير مقبولة بالنسبة لواحد مثل كوفييه مثلاً.

ليس هناك أي علم يستطيع اليوم أن يعتبر البنى التي تنتمي لميدانه بمثابة الأمر الذي يقتصر على كونه ترتيباً ما لأجزاء ما. فلا بنية إلا في الترتيب الذي يستجيب لشرطين: أولهما أن يكون سستاماً، محكوماً بتماسك داخلي. وثانيهما أن يتكشّف هذا التماسك، الذي لا يقع تحت المراقبة التي تنصبّ على سستام معزول، عبر دراسة التحولات الآيلة إلى اكتشاف خصائص متجانسة في سساتيم تبدو في ظاهرها مختلفة. وكما كتب غوته:

«جميع الأشكال متشابهة، وليس بينها واحد مماثل للآخرين، بحيث إن انسجامها يفضي إلى قانون مستتر»(*).

إن هذا الالتقاء بين المناظير العلمية يعتبر أمراً مشجعاً جداً بالنسبة للعلوم السياميّة التي تشكّل الإناسة الاجتماعية جزءاً منها. لأن الدواليل والرموز لا يسعها أن تلعب دورها إلا بوصفها منتمية إلى سساتيم محكومة بقوانين داخلية من التضمين والتبعيد. ولأن ميزة سستام الدواليل هي أن يكون قابلاً للتحويل، أي، بعبارة أخرى، قابلاً للترجمة إلى لغة سستام آخر بواسطة بعض الاستبدالات أو الاستعاضات. أما أن يكون هذا الفهم قد ولد في تضاعيف الحياتة، فأمر يدغدغ لدى الإناسة الاجتماعية حلماً من أحلامها الخبيئة: فهي تنتمي، كما ينمّ اسمها، إلى العلوم الإنسانية. لكنها إذا عقدت العزم على تطهير نفسها في مطهر العلوم الاجتماعية، فلأنها ما زالت تأمل في أن تُحشر في يوم الحساب مع العلوم الطبيعية.

(*) «Toutes les formes sont sembables, et nulle n'est pareille aux autres, Si bien que leur chœur guide vers une loi cachée».

لنحاول أن نبيّن، عبر مثلين اثنين، كيف تعمل الإناسة الاجتماعية على تبرير برنامجها.

معلوم لدينا ما هي الوظيفة التي يؤديها تحريم الرهاق في المجتمعات البدائية. فباستبعاد الأخوات والبنات خارج الجماعة الدموية الـواحدة، وبتعيين أزواج لهن متحدرين من جماعات أخرى، يعقد تحريم الرهاق، بين هذه الجماعات الطبيعية، صلات تحالف، تعتبر أولى الصلات التي نستطيع وصفها بأنها اجتماعية. فتحريم الرهاق هو، والحالة هذه، أساس المجتمع البشري، وبمعنى من المعاني هو المجتمع نفسه.

لم يكن لنـا، من أجل تبـرير هـذا التأويـل، أن ننتهج طـريقـة استقرائية. وكيف يتسنّى لنا ذلك ما دمنا حيال ظاهرات تترابط فيما بينها ترابطاً جامعاً وشاملاً، لكن مختلف المجتمعـات تستنبط من بينها جميـع أشكال الصلات المتباينة؟ بالإضافة إلى ذلك، لسنا هنا حيال واقعات، بل حيال دلالات. فالسؤال الذي كنا قد طرحناه على أنفسنا هوَ سؤال حول معنى تحريم الرهاق (حول ما كان له أن يُسمّى في القرن الثامن عشر بـ «روحه») لا حول نتائجه، فعلية كانت أو وهميّة. كان من الواجب إذن أن نبلور لكل طائفة من مصطلحات القرابة ولقواعد الزواج التي تقابلها، طابعها الذي يجعل منها سستاماً. ولم يكن ذلك ممكناً إلا لقاء جهد إضافي، يقتضي بلورة سستام السّساتيم، ويضعها على علاقة تحـوُّل فيما بينهـا. هكذا، فإن ما لم يكن سوى ركام هائل من الاضطراب والفوضى قد تنظّم وكأنه ضرب من النحو أو من قواعد الكلم: أي عبارة عن نصّ يُلزمنا عبر جميع الطرق الممكنة بإنشاء سستام من التعامل المتبادل كما يلزمنا بالحفاظ عليه.

هذه هي المرحلة التي وصلنا إليها. والآن، كيف يجب علينا أن نتصرّف من أجل الجواب على السؤال التالي، الذي يتعلق بعمومية تلك القواعد واشتمالها على مجمل المجتمعـات البشريـة، بما فيهـا المجتمعات

المعاصرة؟ فحتى لو كنا لا نحدّد تحريم الرهاق على نحو ما يحدّده الاستراليون أو الأميرنديّون، فإن هذا التحريم موجود بين ظهرانينا. ولكن هل ما زال يؤدي نفس الوظيفة؟ من الممكن أن نكون قد تشبّثنا به لأسباب شديدة الاختلاف، كاكتشافنا مؤخراً للعواقب الوخيمة التي تنشأ عن الصلات بين أفراد متحدرين من دم واحد. كما أنه من الممكن أيضاً - كما كان يعتقد دركهايم - أن تكون هذه المؤسسة ما عادت تلعب عندنا دوراً إيجابياً، وأنها ليست مستمرة إلا بوصفها من مخلّفات معتقدات بالية، ما زالت عالقة في الذهنية الجماعية. أم أن الأصحّ أن نقول أن مجتمعنا، الذي هو حالة خاصة ضمن نوع أوسع منه بكثير، يرتهن في تماسكه وفي وجوده، شأنه شأن جميع المجتمعات الأخرى، بشبكة من الصلات بين العائلات المتحدّرة من دم واحد، مع علمنا بأن هذه الشبكة قد صارت لدينا، في غاية الاضطراب والتعقيد؟ وفي حالة الجواب بالإيجاب، هل ينبغي لنا أن نسلّم بأن الشبكة متجانسة في جميع أجزائها، أم أن علينا أن نتعرّف فيها على أنماط من البنى، مختلفة باختلاف الأوساط والمناطق، ومتغيّرة بتغيّر التقاليد التاريخية المحلّية؟.

إن هذه المشكلات جوهرية بالنسبة للإناسة، لأن الجواب الذي يعطى لها من شأنه أن يبتّ بشأن الطبيعة الحميمة للواقعة الاجتماعية ويقرّر درجة مرونتها. بيد أنه من المستحيل أن نحسم الموضوع بواسطة مناهج مستعارة من منطق ستيورات ميل. فنحن لا نستطيع أن نغيّر الأواصر المعقّدة التي يفترضها المجتمع المعاصر - على المستويات التقنية والاقتصادية والمهنية والسياسية والدينية والحياوية - أو أن نتدخل لقطعها ووصلها ساعة نشاء، آملين بذلك أن نتوصل إلى اكتشاف الأواصر التي لا غنى عنها لوجود المجتمع كمجتمع، وتلك التي نستطيع أن نستغني عنها إذا اقتضى الأمر.

لكن بوسعنا أن نختار من بين سساتيم الزواج التي نجد أن وظيفة

التعامل المتبادل متبلورة فيها على أفضل نحو، تلك التي تمتاز بأنها أعقد السساتيم وأقلّها استقراراً. كما يسعنا أن نكوّن نماذج عنها في المختبر لكي نحدّد كيفيّة أدائها لوظيفتها فيما لو تضمّنت عدداً متزايداً من الأفـراد. ويسعنا كذلك أن نغيّر في أشكال نماذجنا، آملين بذلك أن نحصل على نماذج من نفس النمط، لكنها أكثر فأكثر تعقيداً وأقل فأقلّ استقراراً. . . ثم نعمد بعد ذلك إلى مقارنة دورات التعامل المتبادل التي نحصل عليها عندئذ مع أبسط الدورات التي يمكن أن نراقبها ميدانياً في المجتمعـات المعاصرة، كتلك التي نجدها، مثلاً، في المناطق التي تتصف باحتوائها على جماعات متوحدة وبسيطة الأبعاد. ثم إننا نسعى بعد هذا كله، وعبر عدة تنقلات متكررة من المختبر إلى الميدان ومن الميدان إلى المختبر، إلى ملء الفراغ تدريجياً بين سلسلتين، إحداهما معروفة لدينا وثانيهما مجهولة، بأن نُدرج [في ذلك الفراغ] سلسلة من الأشكال الوسيطة. وأخيراً، لا نكون قمنا بعد هذه العملية كلها إلا ببلورة لغة معينـة، لا تمتاز إلا بكـونها متماسكة، ككل لغة، وبكونها تساعدنا، عبر عدد بسيط من القواعد، على إدراك ظاهرات كانت تعتبر حتى ذلك الحين مختلفة كل الاختلاف. فإذا كانت الحقيقة الفعلية مستعصية على إدراكنا، فإننا نكون قد توصلنا إلى حقيقة مبدئية(*).

* * *

أما المثل الثاني فيتعلّق بمشكلات من نفس النمط، نتطرق إليها على صعيد آخر: فنحن هنا لا زلنا حيال تحريم الرهاق، ولكن ليس من حيث شكله التشريعي، بل بوصفه موضوعة لنظر أسطوري.

يـروي هنود الايـروكوا الألـغونكيون حكـاية عن صبيّـة تعرّضت لاغراءات غرامية من قِبَل زائر ليلي تعتقد أنه شقيقها. ويبدو أن جميع الشواهد تنمّ عن فعلة الجـاني: فالمـظهر الجسـدي، واللباس، والـوجنة

(*) A défaut d'une inaccessible vérité de fait, nous aurions atteint une vérité de raison.

المخدوشة، تشهد على عفّة البطلة، ولما اتُّهم الشقيق اتهاماً مبرماً من قِبَل شقيقته، أعلن أمام الملأ عن أنه له لثماً، أو على الأصحّ، عن أن له قريناً: إذ أن الصلة بينهما متينة جداً بحيث إن كل حادث قد يتعرّض له أحدهما ينعكس تلقائياً على الآخر: بما في ذلك الثوب الممزق والوجه المجروح.. ولكي يُقنع الشاب شقيقته التي لم تصدّق كلامه، عمد أمامها إلى اغتيال قرينه. لكنه في الوقت نفسه كان يحكم بالموت على نفسه لأن مصيره مقترن بمصير هذا القرين.

وبالفعل، سعت أمُّ الضحية إلى الثأر لولدها. والحال أنها كانت ساحرة قوية وربّة من ربّات البوم. فلم يكن ثمة إلا وسيلة وحيدة لتضليلها، وهي أن تتّحد الصبية مع شقيقها، بأن يتظاهر هذا بأنه القرين الذي قتله. وبما أن الرهاق أمر غير معقول، فالعجوز لن يكون بوسعها أن تكتشف الحيلة. لكن هذه الحيلة لم تنطلِ على معشر البوم، فما لبثوا أن اكتشفوا المذنبين اللذين تمكّنا، بدورهما، من الفرار.

في هذه الأسطورة، يعثر السامع الغربي دونما عناء على موضوعة مُثبتة في خرافة أوديب: فالاحتياطات المتخذة من أجل تفادي الرهاق، تجعله في الواقع أمراً لا مفرّ منه. وفي كلتا الحالتين ينجم الانقلاب الفجائي على مسرح الأحداث عن تماهي شخصين كانا قد قُدّما بوصفهما متميزين. هل أن في الامر مجرد صدفة ـ فتكون الأسباب المختلفة التي تفسّر في كلتا الحالتين نفس الدواعي، قد اجتمعت بصورة اعتباطية ـ أم أن التشابه يقوم على أسباب أعمق؟ عندما نقوم بهذا التقريب، ألا نكون قد وضعنا يدنا على جزء من كلّ ذي دلالة؟.

فإذا كان علينا أن نجيب بالإيجاب، فإن رهاق الأسطورة الأيروكويّة بين الأخ والأخت، يكون والحالة هذه صورة معدّلة عن الرهاق الأوديبي بين الام والابن. والظروف العامة التي جعلت الرهاق الأول أمراً

حتمياً ـ الشخصية المزدوجة للبطل الذكر ـ تكون أيضاً نسخة معدّلة عن هوية أوديب المزدوجة، إذ يُفترض به أن يكون ميتاً، فإذا به حيّ، ويُفترض به أن يكون طفلاً ميؤوساً منه فإذا به بطل مظفّر. فإذا شئنا أن نستكمل برهاننا، كان علينا أن نكتشف في الأساطير الأمريكية تحويلاً لخبر أبي الهول (سفنكس) الذي ما زال يشكّل العنصر الناقص الوحيد من عناصر خرافة أوديب.

والحال أن الامتحان في هذه الحالة الخاصة (التي فضّلنا اختيارها دون غيرها لهذا السبب) سيكون للحقيقة، دليلاً حاسماً: فقد كان بواس أول من لاحظ(*) أن الأحاجي والألغاز، فضلاً عن الأمثال، تشكل جنساً يكاد يكون مفتقداً لدى هنود أميركا الشمالية. فإذا كنا نعثر على بعض الألغاز على الحاشية الدِلالية للأسطورة الأمريكية، فإن ذلك لن يكون من فعل الصدفة، بل هو دليل على شأن ضروري.

ففي كل أمريكا الشمالية لا يجد [الباحث] إلا وضعين اثنين «ذوي الغاز» لا يرقى الشك إلى أصلهما الأهلي: عند هنود البويبلو في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة، هناك عائلة من مهرّجي الطقوس الدينية، يطرحون بعض الألغاز على المشاهدين، وتصفهم الأساطير بأنهم ولدوا من علاقة رهاقية. من جهة أخرى، يتذكر القارىء أن ساحرة الأسطورة التي سبق لنا أن لخّصناها أعلاه، والتي تهدّد حياة البطل، هي ربّة من ربّات البوم. والحال أننا نعلم أن لدى الألغونكيّين بالضبط أساطير تذكر أن الأبوام، وأحياناً جدّ الأبوام الأول، تطرح على الأبطال ألغازاً قد تكلّفهم حياتهم إذا لم يجدوا حلولاً لها. من هنا نستطيع القول إن الألغاز تتصف في أمريكا أيضاً بطابع أوديبي مزدوج: أولاً عن طريق الرهاق، وثانياً عن

(*) F. Boas, «Dissemination of Tales among the Natives of North America», Jounal of American Folkore, IV, 1891.
«Stylistic Aspects of Primitive Literature», Journal of Amarican Folklore, volume 38, 1925.

طريق البوم، الذي نجد أنفسنا مسوقين إلى اعتباره سفنكساً أمريكياً مقتبساً.

يبدو أن نفس الارتباط بين اللغز والرهاق موجود إذن لدى شعوب يفصل بينها التاريخ والجغرافيا واللغة والثقافة. وحين نجوّز المقارنة، سوف نعمد إلى تكوين نموذج للغز يعبّر في أحسن الأحوال عن خصائصه الثابتة في مختلف الأسطوريات. فنحدّده، من هذا الباب، بأنه سؤال يسلّم المرء بأنه مستعصٍ على الجواب.

ها نحن، للوهلة الأولى، أمام صيغة خالية من أي معنى. رغم ذلك، لا بدّ لنا من أن نرى أن هناك أساطير، أو نتف من أساطير تشكّل هذه البنية ـ التي هي نظير الأخرى وعكسها ـ لولبها الدرامي. وأنا لا أملك الوقت الكافي لأحدثكم عن الأمثلة الأمريكية. فسأقتصر إذن على ذكر موت بوذا، الذي صار أمراً لا مفرّ منه لأن أحد المريدين أغفل طرح السؤال المتوقّع. كما اذكّركم بما هو أقرب إلينا، أي بالأساطير القديمة التي جرى تنقيحها ضمن دورة «غراآل» Graal، حيث يُعلّق الفعل بناء على تَهيُّب البطل إزاء المركبة السحرية التي لم يتجرأ على التساؤل «عمّن تُستعمل لخدمته»(*).

هل أن لهذه الأساطير وجوداً مستقلاً، أم أن علينا أن نعتبرها بدورها بمثابة نوع من جنس أعم وأوسع، لا تشكل الأساطير ذات النمط الأوديبي إلا نوعاً آخر من أنواعه؟ إذا استعدنا الطرح الآنف الذكر، فإن علينا أن نبحث عما إذا كانت العناصر التي تختص بها إحدى الجماعات، قابلة للردّ إلى تحويلات (هي هنا بمثابة قلب وتنكيس) للعناصر التي تختص بها

(*) Je me bornerai donc à évoquer la mort du Bouddha, rendue inévitable parce qu'un disciple omet de poser la question attendue, et plus prés de nous, les vieux mythes remaniés dans le cycle du Graal, òu l'action est suspendue à la timidité du héros en présence du vaisseau magique, dont il n'ose pas demander «qui on en sert», Ant. strue. II p.33.

الجماعة الأخرى. وهذا ما حصل بالفعل: فمن بطلٍ يشتطّ في علاقته الجنسية، لأنه يدفعها حتى الرهاق، ننتقل إلى متعفّف يستنكف عنها استنكافاً تاماً. وعوضاً عن شخص حاضر البديهة يملك أجوبة على كلّ الأسئلة، نرى شخصاً ساذجاً لا يتبادر إلى ذهنه حتى مجرد طرح الأسئلة. في المنوّعات الأمريكية التي تنتمي إلى هذا النمط الثاني، كما في دورة غراآل، تكمن المشكلة التي ينبغي حلّها في مسألة «gaste pays»، أي مسألة الصيف المخلوع. والحال أن جميع الأساطير الأمريكية التي من النمط الأول، أي «الأوديبي»، تتحدث عن شتاء أبدي يخلعه البطل ويضع حداً له عندما يعمد إلى حلّ الألغاز، محدّداً بذلك مجيء الصيف. فإذا توخينا التبسيط الشديد، فإن برسفال يبدو لنا إذن بمثابة أوديب مقلوب: وهذه فرضية لم نكن لنجرؤ على طرحها لو أنه كان علينا أن نقرّب ما بين مصدر اغريقي ومصدر سِلْتي. لكنها تفرض نفسها ضمن سياق أمريكي شمالي حيث النمطان موجودان عند نفس الشعوب.

مع ذلك، فنحن لم نصل بعد إلى استكمال البرهان. فعندما يتحقق لدينا، داخل السستام الدلالي الواحد، إن العفّة تُقيم مع «الجواب الذي لا سؤال له» علاقة مشاكلة للعلاقة التي يقيمها الرهاق مع «السؤال الذي لا جواب له»، يصبح لزاماً علينا أن نسلّم بأن كلا النصّين اللذين يرتديان شكلاً اجتماعياً ـ حياوياً، هما بدورهما على علاقة تشاكل مع النصّين اللذين يتخذان شكلاً نحوياً. فبين حلّ اللغز والرهاق علاقة، ليست خارجية ومن حيث الواقع، بل داخلية ومن حيث المبدأ. وهذا هو السبب الذي يجعل حضارات مختلفة كل الاختلاف، كالحضارات الكلاسيكية القديمة وحضارات أمريكا الأهلية، تقرن بينهما بمبادرة مستقلة. فالرهاق، كاللغز المحلول، يقرّب أطرافاً كان من المقدّر لها أن تظل مفصولة: فيتصل الابن بالأم، والأخ بالأخت، تماماً كما يفعل الجواب عندما يُوَفّق إلى الاتصال بسؤاله، خلافاً لكل التوقّعات.

في خرافة أوديب، لم يأتِ الزواج بجوكاست في أعقاب الانتصار على السفنكس، بصورة اعتباطية إذن. فبالإضافة إلى أن الأساطير التي من النمط الأوديبي (والتي نقدّم لها هنا تحديداً مضبوطاً) تُماثل دائماً بين اكتشاف الرهاق وبين حلّ لغز حيّ مشخص بالبطل، فإن مختلف أخبارها ووقائعها تتكرّر على أصعدة مختلفة وبلغات مختلفة، فضلاً عن أنها تقدّم نفس البرهان الذي نجده في أساطير غرآل القديمة بشكل مقلوب: من أن الاتحاد الواضح بين كلمات مموّهة، أو بين أفراد ينتمون لدم واحد لكنهم متخفّين عن أنفسهم، يولّد الفساد والتعفّن واستشاطة غضب القوى الطبيعية ـ على نحو طاعون طيبا ـ كما يولّد العجز في الأمور الجنسية (فضلاً عن الحوار الآيل إليها) ويستنزف الخصب الحيواني والنباتي.

حيال الاحتمالين اللذين قد يراودان خيال المرء بأن يحيا إما صيفاً وإما شتاءً، كلاهما أبديّ، لكن واحدهما فاسق إلى حد الفساد، والآخر نقيّ إلى حدّ العقم، عليه أن يحسم أمره باختيار توازن دورة الفصول ووتيرتها. إن دورة الفصول هذه، تستجيب، في النصاب الطبيعي، لنفس الوظيفة التي يؤديها كلٌّ من تبادل النساء عبر الزواج، وتبادل الكلمات عبر المحادثة، على الصعيد الاجتماعي، شرط أن يمارسا، كليهما، وفي النيّة عزم صادق على التواصل مع الآخرين، أي دونما احتيال ولا عهر، وخاصة دون أفكار مسبقة.

* * *

لقد اكتفينا هنا برسم الخطوط العامة لبرهان ـ سوف نستعيده بالتفصيل خلال سنة قادمة ـ من شأنه أن يكون شاهداً على مشكلة الثبوت التي تسعى الإناسة الاجتماعية، فضلاً عن علوم أخرى، إلى حلّها؛ لكن هذه المشكلة تتخذ في الإناسة صيغة حديثة لمسألة طرحت عليها دائماً: وهي مسألة جامعيّة الطبيعة البشرية.

أفلا نكون بصدد الإشاحة بوجوهنا عن هذه الطبيعة البشرية عندما

نعمد، في سبيل استخلاص ثوابتنا، إلى الاستعاضة عن معطيات الاختبار بنماذج ننصرف إلى تطبيق عمليات مجرّدة عليها، مثلما يفعل عالم الجبر بمعادلاته الجبرية؟ لقد أخذ البعض علينا هذا المأخذ. ولكن، بالإضافة إلى ضآلة الوزن الذي يتخذه هذا الاعتراض لدى صاحب الخبرة ـ الذي يعلم أن أمانته المتشدّدة للواقع العيني إنما هي الثمن الباهظ الذي يدفعه لقاء السماح لنفسه بالتحليق لحظات قليلة فوق هذا الواقع ـ أريد أن أذكّر بأن الإناسة، عندما تتصرّف على هذا النحو، إنما تستردّ لحسابها جزءاً منسيّاً من البرنامج الذي رسمه لها دركهايم وموسّ.

في مقدمة الطبعة الثانية من «قواعد منهج الاجتماعيات»، يدافع دركهايم عن نفسه ضد اتهامه بأنه اشتط في فصل الجماعي عن الفردي. فيقول إن هذا الفصل أمر ضروري، لكنه لا يستبعد، في المستقبل، «أن يتوصل البعض إلى حدٍّ يجعلهم يتصورون إمكانية نشوء علم نفس شكلي تماماً، من شأنه أن يكون ضرباً من الحقل المشترك بين النفسانيات الفردية والاجتماعيات.. إن ما يجب القيام به ـ والكلام دائماً لدركهايم ـ هو البحث، عبر مقارنة بعض الموضوعات الأسطورية والخرافات والتقاليد الشعبية واللغات، عن الطريقة التي تتداعى التصورات الاجتماعية بموجبها أو تتباعد، تذوب بعضها في بعض أو تتميّز بعضها عن بعض...». ويختتم دركهايم كلامه بأن يلاحظ أن هذا البحث ينتمي على الأغلب إلى المنطق المجرّد. والغريب في الأمر أن ليفي ـ برويل كان قريباً من هذا البرنامج إلى حدّ كبير، لولا أنه اختار منذ البداية تنحية التصورات الأسطورية وجعلها حاشية من حواشي المنطق، ولولا أنه جعل هذا الفصل مُبرماً عندما تنكّر فيما بعد لمقولة الفكر القبمنطقي. لكن ذلك لم يفضِ به إلا إلى طرح الطفل مع مياه اغتساله، كما يقول الانكليز: أي بنزعه عن «العقلية البدائية» طابعها المعرفي بعد أن كان قد أقرّ لها به في البداية، ثم بطرحها كليّاً في حيّز الانفعالات العاطفية.

أما موسّ الذي كان أكثر أمانة للتصور الدركهايمي حول «علم نفس غامض» قابع في قرارة الواقع الاجتماعي، فإنه يوجّه الإناسة «باتجاه البحث عما هو مشترك بين الناس... والناس يتّصلون فيما بينهم برموز... لكنهم لا يستطيعون امتلاك هذه الرموز والاتصال بها إلا لأنهم يتمتعون بنفس الغرائز».

أفلا يكون مثل هذا التصوّر، الذي هو أيضاً تصوُّرنا، عرضة لنقد من نوع آخر؟ إذ رُبَّ قائلٍ يقول لنا: إذا كان هدفكم المنشود هو التوصل إلى بعض أشكال الفكر والأخلاق الجامعة (ولا ننسى أن كتاب «مقالة حول الهبة» ينتهي إلى نتائج ذات طابع أخلاقي) فلماذا تولون للمجتمعات التي تسمّونها بدائية امتيازاً خاصاً؟ ألا ينبغي أن يكون من المفترض بالمرء أن يصل إلى نفس النتائج انطلاقاً من أية مجتمعات؟ هذه هي المشكلة الأخيرة التي أودّ أن أعالجها قبل أن أنهي هذا الدرس الذي صار طويلاً.

وأنا أرى أن من الضروري معالجة هذه المشكلة، خاصة وأن بين النياسين الاجتماعياتيّين الذين يستمعون إليّ، هناك بعض ممّن يدرسون المجتمعات السريعة التحول، قد لا يؤيدون التصوّر الذي يبدو أنني أكوّنه ضمنياً عن المجتمعات البدائية. فربما اعتقد هؤلاء الباحثون أن الخصائص المزعومة المميّزة [للبدائيين] ليست سوى وهم من الأوهام، أو مفعولاً من مفاعيل الجهل الذي نحن فيه لعدم علمنا بما يجري حقاً في تلك المجتمعات. فمن الناحية الموضوعية، لا تتفق هذه الخصائص مع الواقع.

لا شك في أن طابع التحقيقات النياسية الوضعية يتبدّل كلما زالت تلك القبائل البرّية الصغيرة التي كنا ندرسها فيما مضى، وانصهرت في مجموعات أوسع تتجه مشكلاتها لأن تصبح مشابهة لمشكلاتنا. ولكن إذا كان صحيحاً ما علّمنا إياه موسّ من أن النياسة أسلوب أصيل من أساليب المعرفة أكثر مما هو مصدر للمعارف المخصوصة، فإننا نستنتج بعد ذلك فقط أن النياسة اليوم تتدبّر أمرها بطريقتين: في حالتها الصرف، وفي حالة

اختلاطها بعناصر أخرى. إن السعي إلى تعميقها حيث يُمتزج منهجها بمناهج أخرى، أو حيث يختلط موضوعها بمواضيع أخرى، ليس من شيم الموقف العلمي السليم. هذا المنبر سوف يكون مخصّصاً إذن للنياسة الصرف. هذا لا يعني أن تعليمها لا يمكن أن يطبّق على غايات أخرى، ولا أنه لن يبالي بالمجتمعات المعاصرة التي تنتمي، على بعض أصعدتها ومن حيث بعض أوجهها، انتماءً مباشراً للمنهج النياسي.

ما هي، إذن، أسباب هذا التفضيل الذي نكنّه لتلك المجتمعات التي نسمّيها بدائية، في غياب تسمية أفضل، رغم أنها بالتأكيد ليست كذلك؟.

لنعترف بصراحة أن أول سبب من هذه الأسباب هو من طبيعة فلسفية. لقد كتب مرلو- بونتي يقول: «في كل مرة يعود فيها الاجتماعياتي [لكن الرجل إنما كان يعني الفيلسوف] إلى أصول عرفانه الحيّة، إلى ما يعتمل في داخلته بمثابة وسيلة لفهم أبعد التشكيلات الثقافية وأقصاها عنه، فإنه يتفلسف عندئذ بصورة عفوية»(*). والحق، أن البحث الميداني، الذي تبدأ به كل درب نياسية، هو أم الشك ومرضعته. والشك هو الموقف الفلسفي بلا منازع. هذا «الشك الإناسي» لا يقوم فقط على معرفة المرء بأنه لا يعرف شيئاً، بل أيضاً على تعريض كل ما كان يعتقد معرفته، بل حتى وجهه بالذات، تعريضاً حازماً لأنواع شتّى من الشتم والتكذيب قد تنهال بها على أفكاره وعاداته العزيزة على قلبه، أفكار وعادات تتنافى معها إلى أقصى الحدود. خلافاً لما توحي به المظاهر، نعتقد أن ما يميّز النياسة عن الاجتماعيات إنما هو منهجها الأدق من الناحية الفلسفية. إن الباحث في الاجتماعيات يتشبثّ بالموضوعية خوفاً من أن تخدعه [الوقائع]. لكن الباحث النياسي لا يشعر بمثل هذا الخوف، لأن المجتمع البعيد الذي

(*) مرلو- بونتي، «دواليل»، باريس، ١٩٦٠، ص ١٣٨.
- M. Merleau - Ponty, «Signes», Paris, 1960. p.138.

يدرسه لا يمسّه بشيء. فهو لا يحكم على نفسه، سلفاً، بوجوب استخراج كل معالمه الدقيقة وتفاصيله، وصولاً إلى منوّعات قيمة، أي بكلمة، كل ما يهدّد الباحث الذي يراقب مجتمعاً ينتمي إليه، بالتورّط فيه.

غير أن الإناسة عندما تختار ذاتاً وموضوعاً بعيدين كل البعد واحدهما عن الآخر، تعرض نفسها لخطر محدّد: وهو أن لا تصل المعرفة بالموضوع إلى خواصّة الجوّانية، بل تقتصر على التعبير عن الموقف النسبي والمتغير باستمرار الذي تتخذه الذات حيال هذا الموضوع. والواقع أنه من الممكن جداً، أن تكون هذه المعرفة النياسية المزعومة مُلزَمَةً بأن تظل هجينةً وناقصة كمعرفة ذلك السائح الغريب التي قد يكوّنها عن مجتمعنا أثناء زيارته له. فالهندي الكواكيوتلي الذي كان بواس يدعوه أحياناً إلى نيويورك ليساعده على جمع المعلومات [عن مجتمعه الهندي]، كان يمرّ بناطحات السحاب وبالشوارع الغاصّة بالسيارات، فلا يعني له كل ذلك شيئاً يُذكر. بل إن ما كان يستأثر بكل فضوله الذهني هو الأقزام والعمالقة والنساء الملحيّات، اللواتي كانت مجلة تايم سكوير تنشر صوراً لهن في تلك الأيام، والآلات التي توزع أطباق الطعام الجاهزة، وكرات الشّبه التي تزيّن مطالع درابزونات الدُّرُج. هذه الأمور هي التي كانت تتقحّم ثقافته، لأسباب لا أستطيع ذكرها الآن، وهي وحدها ما كان يسعى إلى التعرّف إليه في بعض أوجه ثقافتنا.

أفلا يستسلم النياسون، على طريقتهم، لنفس الاغراءات، عندما يجوّزون لأنفسهم، كما يفعلون غالباً، تأويل التقاليد والمؤسسات الأهلية بما يتناسب مع تأطيرها أو استيعابها ضمن النظريات الطازجة. أن مشكلة الطوطميّة التي يعتبرها الكثيرون منا مشكلة شفافة هيولانية قد رزحت على التفكير النياسي سنوات عدة، ونحن ندرك اليوم أن هذه الأهمية كانت ناشئة عن نوع من الولع بعجائب الأمور وغرائبها، وهو ولع يكاد يكون ضرباً من المرض الذي يصاب به العلم الديني إبان طفولته: نعني الإسقاط

السلبي لذلك الخشوع تجاه المقدسات، خشوعاً لم يستطع المراقب نفسه أن يتخلّص شخصياً منه. هكذا تكون نظرية الطوطمية قد تكوّنت «لذاتنا» لا «بذاتها» وليس ثمّة ما يضمن كونها ما تزال تنشأ في أشكالها الحالية، عن وهم مماثل لهذا الوهم.

إن النّاسين الذين أنتمي وإياهم إلى نفس الجيل يحتارون في أمر ذلك الاشمئزاز الذي كانت تثيره في نفس فرازر أبحاث كان قد كرس لها حياته: «إنها ـ على حد قوله ـ وقائع مأساوية تؤرخ لأخطاء الإنسان: ضروب من الجنون، جهود تذهب سدى، وقت ضائع، آمال خائبة»(*). ثم إن دهشتنا لا تكاد تتضاءل إلا القليل عندما نقرأ في «دفاتر» ليفي بروبل كيف كان هذا الباحث ينظر إلى الأساطير فيجد أنها «لم يعد لها علينا أي تأثير. فهي أخبار. غريبة، حتى لا نقول سخيفة وغير مفهومة.. وينبغي على المرء أن يبذل جهداً حتى يجد فيها ما يهتمّ به»(**). لا شك أننا اكتسبنا معرفة مباشرة بأشكال الحياة والفكر الغريبين عنا، وهو أمر لم يكن متوفراً بالباحثين الذين سبقونا. ولكن أفلا تكون السريالية أيضاً ـ وأعني بها ذلك التطور الداخلي الذي طرأ على مجتمعنا ـ قد غيّرت حساسيّتنا، فنكون مدينين لها بكوننا قد اكتشفنا، في صلب دراساتنا، ثم اكتشفنا من جديد، تلك الغنائية وتلك الاستقامة؟.

فلنصمد إذن في وجه مغريات هذا النوع من الموضوعية الساذجة، ولكن دون أن نفكر أن موقعنا كمتفحّصين، يوفّر لنا بحكم كونه موقفاً عرضياً بالذات، رهائن موضوعية لم نكن نأمل بالحصول عليها. ذلك أنه كلما كانت المجتمعات المسمّاة بدائية بعيدة عن مجتمعنا كلما كان ذلك

(*) فرازر، «الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين»، لندن، ١٢ مجلداً.
- Frazer, «The Golden Bough. A study in Magic and Religion, 12 vol. London.

(**) «دفاتر ليفي ـ بروبل»، بتقديم «موريس لينهارت»، باريس، ١٩٤٩.
- «Les carnets de Lévy - Bruhl», préface de Maurice Leenhardt, Paris, 1949.

مساعداً لنا على أن نلمس فيها تلك «الوقائع ذات الوظافة العامّة» التي تحدث عنها موسّ، والتي تملك أكبر الحظ في أن تكون «أكثر جامعيّة»، وأن يكون لها «نصيب أكبر من الواقعية». في هذه المجتمعات ـ وأنا ما زلت أستشهد بموسّ ـ «يدرك المرء بشراً وجماعات وسلوكات. . .، يراها تتحرك كما يرى في علم الحَيْل كتلاً وسساتيم». هذا التفحّص المتميّز، لأنه يحدث عن بُعد، ربما كان ينطوي على بعض الفروقات في الطبيعة بين هذه المجتمعات ومجتمعاتنا: فعلم الفلك لا يقتضي فقط أن تكون الأجرام السماوية بعيدة. ينبغي أيضاً أن لا يجري الزمن فيها بنفس الوتيرة، وإلا لكانت الأرض قد انقطعت عن الوجود قبل ولادة علم الفلك بوقت طويل.

* * *

لا شك في أن المجتمعات المسمّاة بدائية هي ضمن التاريخ: فماضيها يضارع ماضينا في القِدَم لأنه يعود حتى أصول الجنس [البشري]. وقد خضعت هذه المجتمعات، خلال آلاف السنين، إلى كل أنواع التحولات، ومرّت بفترات من التأزم والازدهار. كما أنها عرفت الحروب والهجرات والمغامرة. لكنها تخصّصت في سبل مختلفة عن السبل التي اخترناها. ولعلها، من بعض النواحي، قد بقيت على صلة قريبة بشروط حياتية قديمة جداً. وهذا لا يتنافى مع كونها تبتعد عن هذه الشروط، من حيث بعض العلاقات، أكثر من ابتعادنا نحن عنها.

ويبدو أن هذه المجتمعات، رغم بقائها ضمن التاريخ، قد بلورت أو احتفظت بحكمة خاصة تحثّها على إبداء مقاومة يائسة لكل تبديل يطرأ على بنيتها ويتيح للتاريخ أن ينبثق في صلبها. والمجتمعات التي تمكنت حتى فترة قريبة العهد من حماية خصائصها المميّزة على أفضل نحو، تبدو لنا بمثابة مجتمعات محكومة بهمّ أساسي هو همّ الحفاظ على كينونتها. فالطريقة التي تتّبعها في استغلال بيئتها تضمن لها مستوى متواضعاً من المعيشة كما تضمن

حماية الموارد الطبيعية. ورغم تنوع قواعد الزواج التي تتّبعها هذه المجتمعات، يرى علماء السكان أنها تشترك فيما بينها بقاسم مشترك غايته الحدّ إلى أقصى الحدود من معدّل الإنجاب وإبقائه ثابتاً على ما هو عليه. ويبدو، أخيراً، أن حياتها السياسية مبنيّة على التراضي والاتفاق، فلا تقبل إلا بالقرارات التي تتّخذ بالإجماع، مما يستبعد اعتماد ذلك المحرّك للحياة الجماعية الذي يستخدم فروقات بين السلطة والمعارضة، بين الأكثرية والأقلية، بين المستغِلّين والمستَغَلّين.

بكلمة، إن هذه المجتمعات التي نستطيع تسميتها «بالباردة» لأن وسطها الداخلي يقرب في حرارته التاريخية من منزلة الصفر، تمتاز، من حيث أعدادها البسيطة وأسلوب وظافتها الآلي، عن المجتمعات «الساخنة» التي ظهرت في نقاط شتّى من العالم على أثر الثورة الحجرية الجديدة (النيوليتيّة)، حيث نرى التماساً لا هوادة فيه لكل التباينات والفروقات بين الملل والطبقات التي من شأنها أن تولّد الصيرورة والحيوية.

إن أهمية هذا التمييز هي، بشكل خاص، أهمية نظرية. إذ أنه من المحتمل أن لا يكون هناك وجود لأي مجتمع فعلي يتطابق بكلّيته وبكل جزء من أجزائه تطابقاً تاماً مع أحد هذين النمطين من المجتمعات. فضلاً عن أن هذا التمييز يظل بمعنى آخر أيضاً، تمييزاً نسبياً. هذا إذا صحّ اعتقادنا بأن الإناسة الاجتماعية تخضع لحافز ذي وجهين: وجه يستحضر الماضي، لأن أنواع الحياة البدائية قد أصبحت على أهبة الانقراض وأن علينا الإسراع بجمع الدروس التي تُعلّمنا إياها؛ ووجه يستحضر المستقبل، باعتبار أننا نعي تطورنا الذي تتسارع وتيرته يوماً بعد يوم، وإننا نشعر منذ الآن بأننا «بدائيو» أحفاد أحفادنا، وإننا في سعينا إلى التقرّب من أولئك الذين كانوا ـ وما زالوا، لفترة قصيرة ـ إنما نسعى إلى تثبيت شرعيتنا بالذات، وكأنما في بقائهم، استمراراً لجزء منا في البقاء.

من جهة أخرى، فالمجتمعات التي سميتها «ساخنة» لا تتصف هي الأخرى بهذه الصفة بصورة مطلقة. في أعقاب الثورة الحجرية الجديدة، وعندما فُرِض الرقّ من قِبَل كبريات الحواضر ـ الدول التي نشأت في حوض المتوسط وفي الشرق الأقصى، عمدت هذه الدول إلى بناء نمط من الاجتماع يسمح باستغلال فروقات المفاضلة بين البشر ـ بين مأمورين من جهة، وآمرين من جهة أخرى ـ من أجل إنتاج الثقافة بوتيرة لم تكن حتى ذلك الحين تخطر على بال أو ترد في خاطر. قياساً على هذه الصيغة، لا تشكّل الثورة الآلية التي حصلت في القرن التاسع عشر تطوراً يجري في نفس الاتجاه، بقدر ما تشكّل بداية متعثّرة لحل مختلف: فهي ما زالت منذ وقت طويل مبنيّة على نفس التجاوزات ونفس البهتان، في نفس الوقت الذي فسحت مجال الإمكان فيه أمام تحويل تلك الوظيفة الدينامية التي كرستها الثورة ما قبل التاريخية للمجتمع، فتجعلها شأناً من شؤون الثقافة.

فإذا كان للأناس أن يتكهّن ـ لا سمح الله ـ بمستقبل البشرية، فإنه لن يرى هذا المستقبل بمثابة امتداد أو تجاوز للأشكال الحالية، بمقدار ما سيراه وفقاً لنموذج من التتامّ يوحّد بصورة تدريجية خصائص المجتمعات الباردة وخصائص المجتمعات الساخنة. فيعمد تفكيره إلى وصل ما انصرم من الحلم الديكارتي القديم حول وضع الآلات في خدمة البشر. ثم يتتبّع خطى هذا الحلم في فلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية، وصولاً إلى سان سيمون. فعندما كان هذا الأخير ينادي بالانتقال «من حكم البشر إلى تدبير الأشياء» إنما كان يستبق التمييز الإناسي بين الثقافة والمجتمع، فضلاً عن هذا التحوُّل الذي تجعلنا الانجازات النظرية في حقلي الاستعلام والالكترونيات نستشفّ إمكانية حصوله على الأقل: تحوُّل من نمط حضاري كان قد استهلّ الصيرورة التاريخية ـ ولكن لقاء تحويل البشر إلى آلات ـ إلى حضارة مثلى، من شأنها أن تحوّل الآلات إلى بشر. عندئذ تضطلع الثقافة اضطلاعاً كاملاً بمهمّة صنع التقدّم، فيتخلص المجتمع من تلك اللعنة

الأبدية التي كانت تضطره إلى تسخير البشر لكي يتمّ التقدّم. في ذلك الحين، يصبح بوسع التاريخ أن يحصل من تلقاء ذاته، ويصبح بوسع المجتمع أن يضطلع مرة أخرى، من موقعه خارج التاريخ وفوقه، بتلك البنية المنتظمة وكأنها البلّورة، والتي تعلّمنا أشدّ المجتمعات البدائية تحفظاً أنها ليست متناقضة مع الإنسانية. من هذا المنظور، حتى ولو كان طوباوياً، تستمدّ الإناسة الاجتماعية أهم مبرّر من مبرّراتها، لأن أشكال الحياة والفكر التي تدرسها لا تعود تقتصر على فائدتها التاريخية والمقارنة، بل تتفق وتتلاءم مع حظ دائم لدى الإنسان، على الإناسة الاجتماعية أن تسهر عليه، خاصة في الليالي الحالكة.

إن علمنا لن يكون بوسعه أن يقوم بهذه الحراسة اليقظة ـ ولم يكن له حتى أن يدرك أهميتها وضرورتها ـ لولا أن هناك في بقاع نائية من الأرض، أقواماً لم يكلّوا من مقاومة التاريخ مقاومة عنيدة، ولم يظلوا باقين بمثابة دليل حيّ على ما نريد إنقاذه.

* * *

في ختام هذا الدرس أودّ حضرة المدير وأعزائي الزملاء، أن أعبّر ببضع كلمات من المشاعر الاستثنائية التي يحسّ بها الباحث الإناسي عندما يدخل إلى مؤسسة تعود في تراثها الذي لم ينقطع طيلة أربعة قرون إلى حكم فرنسوا الأول. حتى إذا كان هذا الباحث مستمركاً(*)، وجد في نفسه كثيراً من الأواصر التي تشدّه إلى ذلك العصر، حتى هبط على أوروبا إلهام العالم الجديد فانفتحت على المعرفة النياسية الوصفية. كان يودّ هذا الباحث لو أنه عاش في ذلك العصر. ماذا عساني أقول. بل هو يعيش يومياً فيه بالفكر. ولأن هنود البرازيل، حيث كان لي أن أشحذ أولى أسلحتي، يستطيعون، أمام دهشتنا العظيمة، أن يتّخذوا شعاراً لهم من مثل «سأثبت

(*) américaniste، وذلك على وزن مستشرق. أي مختص في دراسة الشعوب الأمريكية.

على ما أنا عليه»(*)، فإنه يتبيّن أن دراستهم تستوجب التحلّي بصفتين: السفر إلى بلاد بعيدة، وسبر أغوار الماضي، وهذه أشد غموضاً من تلك.

ولكن، لهذا السبب أيضاً - وإذ نتذكّر أن مهمّة الكوليج دي فرانس كانت تقتضي دائماً تعليم العلم الذي هو قيد التكوُّن - يكاد يراودنا بعض الأسف. فلماذا تأخر إنشاء هذا الكرسي كل هذا التأخر؟ كيف أمكن أن لا تمنح الإناسة مكاناً لها عندما كانت في سن الصبا، حين كانت الوقائع ما زالت تحتفظ بغناها وغضاضتها؟ إذ أن المرء يستطيع أن يتخيل أن عام ١٥٥٨ كان هو العام المناسب لإنشاء هذا الكرسي، وذلك حينما وضع جان دي ليري أول كتاب له بعد عودته من البرازيل، وعندما ظهر كتاب «غرائب فرنسا القطبية الجنوبية» لأندره تيفي.

لا شك في أنه كان من شأن الإناسة الاجتماعية أن تكون أكثر قيمة وجرأة لو أن الاعتراف الرسمي بها جاءها في الوقت الذي كانت قد بدأت فيه بتشذيب مشاريعها. غير أنها، على افتراض أن كل شيء كان قد تم على النحو المذكور، لم تكن لتكون كما هي عليه اليوم: أي بحثاً قلقاً ومحموماً ينهك الباحث المحقق بطرح التساؤلات الخلقيّة بقدر ما ينهكه بطرح التساؤلات العلمية. ربما كان من طبيعة علمنا هذا أنه ظهر بوصفه جهداً للتعويض عن تأخّر، في نفس الوقت الذي كان فيه بمثابة تأمل في ضرب من التفاوت الذي ينبغي أن تُعزى إليه بعض سماته الأساسية.

إذا كان المجتمع في الإناسة، فإن الإناسة بالذات هي في المجتمع: إذ أن الإناسة قد تمكّنت تدريجياً من توسيع موضوع دراستها إلى حدّ استيعابه لمجمل المجتمعات البشرية. لكنها برزت في فترة متأخرة من تاريخ هذه المجتمعات وفي قطاع بسيط من الأرض المسكونة. بل هناك أكثر من ذلك: فظروف نشأتها لا تتّخذ معنى قابلاً للفهم إلا عندما نضعها ضمن

(*) «Je maintiendrai».

إطار تطوّر اجتماعي واقتصادي مخصوص. عندئـذ يدرك المرء أن تلك الظروف قد اتفقت مع فترة من نهوض وعي معيّن ـ يكاد يكون أقرب إلى تأنيب الضمير ـ مفاده أن البشرية قد ظلت متغرّبة عن ذاتها طيلة هذه الحقبة المديدة، وخاصة أن هذا الجزء من البشرية، الذي أنتج الإناسة، قد كان هو بالذات، من بين سائر البشر، موضوعاً للازدراء والاحتقار. هناك من يصف تحقيقاتنا أحياناً بأنها عاقبة من عواقب الاستعمار. والحق أن الأمرين مرتبطان كل الارتباط. ولكن ليس ثمة ما يضارع بطلان القول بأن الإناسة هي آخر مسخ ولدته العقلية الاستعمارية: أي اعتبارها بمثابة الادلوجـة المخزية التي توفّر لهذه العقلية فرصة جديدة تساعدها على البقاء.

لقد كان العصر الذي نسمّيه عصر النهضة، عصر ولادة حقيقية بالنسبة للاستعمار وللإناسة. ثم نشأ بين هذه وذاك حوار ملتبس ابتدأ منذ تجابهها لدى انبثاقهما عن الأصل المشترك، واستمرّ طيلة أربعة قرون. فلو أن الاستعمار لم يوجد، لكان من الممكن أن يكون ازدهار الإناسة أقلّ تأخراً. ولكن، كان من الممكن أيضاً أن لا تندفع الإناسة، كما هو حاصل الآن، إلى إعادة النظر في الإنسان برمّته في كلٍّ من أمثلته المخصوصة. لقد بلغ علمنا مرحلة النضج عندما بدأ الإنسان الغربي يدرك أن لا سبيل له إلى إدراك نفسه ما دام على سطح الأرض عرق واحد، أو شعب واحد، يُعالَج من قِبَله بمثابة الموضوع. حينئذ فقط، تمكنت الإناسة من توكيد نفسها بوصفها ما هي عليـه: مشروع يجـدّد عصر النهضـة ويكفّر عن سيئاته، في سبيل نشر الإناسة على قدّ الإنسانية ومقاسها.

تسمحون لي إذن، معشر الزملاء الأعـزاء، بعد أن أعـربت عن تقديري لمعلّمي الإناسة الاجتماعية في مستهل هذا الدرس، أن أخصص آخر كلماتي لأولئك البرّيّين الذين ما زال عنادهم المبهم يزوّدنا بالوسيلة التي تمكّننا من أن نعيّن للوقائع البشرية أبعادها الحقيقية. أولئك الرجال والنساء الذين يعيشون على بعد آلاف الكيلومترات منا، في مفازة يلهبها

حرّ الأدغال، أو في غابة ترشح بقطرات المطر، والذين ربما كانوا في اللحظة التي أتحدث فيها الآن في طريق عودتهم إلى ديارهم ليتقاسموا زاداً هزيلاً، أو ليتذاكروا معاً أسماء آلهتهم. أولئك الهنود الذين يقطنون بين المدارين، وأشباههم في العالم ممن علّموني علمهم البسيط الذي ينطوي رغم بساطته على الجوهري من المعارف التي كلفتموني بنقلها إلى الآخرين. وإنه لمن المؤسف أن يكون هؤلاء الرجال والنساء معرّضين جميعاً للانقراض عما قريب، تحت وطأة الأمراض وصيغ المعيشة التي حملناها إليهم والتي لا يضارع هولها مضارع بالنسبة لهم. إنني أدين لهم بدين لا فكاكَ لي منه، حتى ولو أن بوسعي، ومن هذا الموقعِ الذي وضعتموني فيه، أن أبـرّر مشاعر الودّ والاعتراف بالجميل التي أكنّها لهم، وذلك بأن أستمر كما كنت بينهم، وكما آمل أن أظل بينكم: تلميذاً لهم وشاهداً عليهم.

* * *

المعـايـير العلميـة في فـروع المعـرفـة الاجتمــاعيـة والإنسانية(*)

(*) من كتاب «الإناسة البنيانية»، القسم الثاني، الفصل السادس عشر.

«Anthropologie structurale», Deux, Plon, 1973, Ch. XVI:

«Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines».

يرجو كاتب هذا النص(*) أن لا يكون قد خرق الأعراف المتّبعة إذ يعبّر عن أسفه، بل عن تبرّمه، حيال نبأ التحقيق الذي أوصى به قرار المؤتمر العام للأونسكو. فالتضارب يبدو له على أشدّه بين الاهتمام بـ «اتجاهات البحث الرئيسية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية» والتهاون، بل التخلّي، اللذين ذهبت هذه العلوم ضحيّتهما في نفس المؤسسة التي أبدت أكبر الحماسة تجاه هذا المشروع.

إزاء هذا الإعراب المفاجىء عن حسن النوايا إعراباً مشهديّاً منقطع النظير (لكن عديم الجدوى من الناحية العملية، لأنه يقع على الصعيد الدولي، حيث لا وجود لوسائل التدخّل المباشر) كان العمل الذي تمّ على الصعيد القومي أكثر فعالية بكثير رغم أنه لم يتخطّ نطاق توفير أمكنة العمل لباحثين مبعثرين، غالباً ما كانت تُحبط معنوياتهم بفعل الافتقاد لكرسي من هنا، أو طاولة من هناك، أو لبعض الأمتار المربعة التي لا غنى عنها لأيّة ممارسة تليق بأية مهنة من المهن، أو بفعل غياب المكتبات أو نقصانها، وضحالة الأرصدة المخصّصة للبحث. . . وطالما أن [أولي الشأن] لم يوفّروا علينا بعد عناء هذه الاهتمامات المزعجة، فإننا لن نستطيع منع

(*) «المجلة الأممية للعلوم الإجتماعية»، المجلد ١٤ ، ١٩٦٤ ، عدد ٤، ص ٥٧٩ - ٥٩٧.

أنفسنا من الشعور مرة أخرى بأن المشكلة التي يطرحها الموقع المخصّص للعلوم الاجتماعية والإنسانية في المجتمع المعاصر قد عولجت بطريقة سيئة، وأن هناك من يُفضل إغداق التلبية المبدئية عليها نظراً لفقدان التلبيات الفعلية، ومن يرتاح إلى الوهم الذي يزيّن له أن هذه العلوم موجودة، هرباً من مواجهة المهمّة الحقيقية التي هي توفير الوسائل اللازمة لوجودها.

كان من الممكن أن تكون السلبيات أقلّ خطورة، فتتلخّص عندئذ بالتشكّي من ضياع هذه الفرصة الجديدة، لولا أن السلطات العامة، على الصعيدين القومي والأممي، لم تضع في حسابها أن تتقاسم مع العلماء أنفسهم مسؤولية القيام بتحقيق يتحمل هؤلاء وزره مزدوجاً: أولاً لأن هذا التحقيق يتخذ بشكل خاص قيمة الحجّة والذريعة، فيقوم به النافل مقام الضروري، وثانياً لأنه يطالب العلماء بالمشاركة النشطة فيجد هؤلاء أنفسهم مضطرين، تحت طائلة اتهامهم بقلّة الذوق، إلى صرف قسم آخر من وقتهم، (الذي تتناهبه أصلاً الصعوبات الماديّة التي يتركون لشأنهم في تخبّطهم بها)، إذ يُطلب منهم الآن توفير هذا القسم من الوقت لمشروع ليس ثمّة ما يضمن صحته النظرية على الإطلاق.

ونحن لم نكن لنعرب عن شكوكنا هذه بصدد التحقيق السابق حول اتجاهات البحث في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية. ذلك أن الوضع كان مختلفاً: فهذه العلوم موجودة منذ وقت طويل، وقد قدّمت براهين عديدة وساطعة على قيمتها، بحيث يستطيع المرء أن يعتبر مسألة واقعيتها في حكم المبتوتة. وبالتالي فليس ثمّة أية مشكلة مسبقة بصددها: فبما أنها موجودة، من المشروع أن نسائلها عما تقوم به، وأن نصف كيفية توصلها إلى القيام بما تقوم به.

وقد يكون من المسلَّم به كذلك، أنه كان من السهل أن يدخل في هندزة المؤسسات القومية والأممية نوع من الموازنة بين العلوم الدقيقة والطبيعية وبين أبحاث مختلفة صير إلى تطويبها «علوماً اجتماعية وإنسانية»

تلبية لمستلزمات القضية: فهكذا تكون لائحة التسميات مبسّطة، كما يتأمّن بهذه الوسيلة نوع من التكافؤ في المخصّصات المشروعة، مادياً ومعنوياً، للأساتذة والباحثين والاداريين الذين يكرّسون لأحد هذين الوجهين وقتاً وجهوداً متشابهة.

غير أن الشك يتسرّب عندما يُصار إلى استغلال بعض الأسباب ذات الطبيعة العملية التي لا ينبغي أن يغيب عن خاطرنا أنها ناشئة عن أعراف ادارية، فيمعن البعض باستغلالها حتى أقصى نتائجها وذلك لصالح بعض المصالح المهنية. اللهم إلا إذا كانت المسألة بأسرها كناية عن خمول فكري. لقد كرّس كاتب هذه السطور كل حياته لممارسة العلوم الاجتماعية والإنسانية. لكنه لا يجد أدنى حرج في الاعتراف بأنه لا يمكننا أن ندّعي أن بين هذه العلوم والعلوم الدقيقة والطبيعية تكافؤاً حقيقياً. بل إن هذه الأخيرة علوم، في حين أن الأولى ليست علوماً. وأنه إذا كنا نشير إليها رغم ذلك بنفس اللفظة، فما ذلك إلا من باب الوهم الدِلالي ومن قِبل الرجاء الفلسفي الذي ما يزال يفتقد للشواهد التي تؤيده. من هنا إن الموازنة المتضمّنة في كلا التحقيقين المذكورين تنمّ، رغم وقوعها على مستوى اللفظ فقط، عن رؤية وهمية للواقع.

فلنحاول إذن قبل كل شيء أن نحدّد، بصورة دقيقة، الفرق المبدئي الذي يتعلّق باستعمال لفظة «علم» في كلتا الحالتين. ليس هناك من يشك في أنّ العلوم الدقيقة والطبيعية علوم بالفعل. صحيح أن كل ما يتمّ باسم هذه العلوم لا يتساوى على الأرجح من حيث نوعيته: فهناك علماء كبار، وآخرون ركيكون. لكن المفهوم المشترك لجميع النشاطات التي تتمّ تحت عنوان العلوم الدقيقة والطبيعية لا يمكن أن يوضع موضع الشك. فإذا شئنا أن نتكلم بلغة المناطقة لقلنا عن العلوم الدقيقة والطبيعية أن تعريفها «الاتّساعي» ينطبق على تعريفها «الاحتوائي»: فالخصائص التي تجعل علماً من العلوم جديراً بهذا الاسم تتصل كذلك، عموماً، بمجمل النشاطات

العينيّة التي تنطبق قائمتها، من الناحية التجريبية، على مجال العلوم الدقيقة والطبيعية.

فإذا انتقلنا إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية رأينا أن تعريفي الاتساع والاحتواء قد كفّا عن التطابق. فلا تعود لفظة «علم» إلا تسمية وهمية تدل على عدد كبير من النشاطات المتباينة كل التباين، ولا نجد من بين هذه النشاطات ما يتصف بالمواصفات العلمية إلا عدداً صغيراً فقط (مهما كان حرصنا على تعريف مقولة العلم بنفس الطريقة). والواقع أن كثيراً من المختصّين بالبحوث المدرجة بصورة اعتباطية تحت عنوان العلوم الاجتماعية والإنسانية سيكونون أول من يسارع إلى نفي كل زعم بأنهم يقومون بعمل علمي، إذا كان المقصود بعلمية هذا العمل نفس المعنى ونفس الذهنية اللذين يحكمان عمل زملائهم في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية. ثم إن هناك تمييزات مريبة، من نوع التمييز بين الذهنيّة المرهفة والذهنية الهندسية تساعدهم منذ وقت طويل على الدفاع عن هذه القضية.

في هذه الشروط، تنطرح علينا مسألة أوّلية. بما أن هناك من يدّعي استخلاص «اتجاهات البحث الرئيسية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية»، يحق لنا أن نتساءل عن الموضوع الذي يعتزم صاحب الادّعاء أن يدور كلامه عليه. فإذا كان يرغب في أن يكون أميناً لذلك التناظر المثالي الذي يجري التأكيد ضمنياً على وجوده بين التحقيقين، فعليه هذه المرة كما في المرة السابقة أن يعيّن الموضوع من حيث اتساعه. لكنه في هذه الحال سيصطدم بصعوبة مزدوجة. إذ بما أنه يستحيل إعطاء تعريف معقول لمجمل المواد التي تُدرَّس في كليّات العلوم الاجتماعية والإنسانية، فلن يكون بالوسع قصرها جميعاً على الموضوع العتيد. فكل ما لا ينتمي إلى حيّز العلوم الدقيقة والطبيعية يستطيع، بمجرّد ذلك، أن يدّعي الانتماء إلى علوم من طراز آخر يصبح مجالها والحالة هذه بلا حدود. إلى ذلك، بما أن معيار العلم نفسه يتجه إلى التطابق مع معيار البحث المتجرّد، فإننا لن نستطيع

استخلاص أية خلاصة تستجيب لغاية التحقيق. وهكذا فإن غياب الغاية المناسبة لتخصيص هذا التحقيق من الناحية العملية، يجعله بلا موضوع من الناحية النظرية.

ينبغي إذن، للتعوّذ من شر هذا الخطر، أن نشرع - بالنسبة لحقل لا تتطابق حدوده حسب اختيارنا لتعريفه إما بموجب مضمونه التجريبي، وإما بموجب المقولة التي نكونها عنه - بعزل هذه المنطقة المحصورة التي يكاد يتطابق فيها التعريفان المذكوران. عندئذ يصبح من الممكن، نظرياً، مقارنة التحقيقين. لكنهما يكفّان في هذه الحال عن كونهما متجانسين من الناحية التجريبية، لأنه سيتبيّن لنا عندئذ أن جزءاً بسيطاً من العلوم الاجتماعية والإنسانية هو القابل فقط للمعالجة بنفس الطريقة التي كنا قد اعتمدناها، بحق، لمعالجة مجمل العلوم الدقيقة والطبيعية.

في رأينا إن هذه المعضلة لا حلّ لها. ولكن قبل أن نشرع بالبحث عن حلّ لا مفرّ من أن يكون أعرجَ، لا نجد بأساً في استعراض سريع لبعض الأسباب الثانوية الكامنة وراء التباين الذي نجده بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية.

يبدو لنا، أولاً، من تاريخ المجتمعات، أن العلوم الفيزيائية قد استفادت في البداية من بعض الامتياز. والعجيب في الأمر أن هذا الامتياز كان قد نشأ عن أن العلماء ظلوا خلال قرون، إن لم نقل خلال آلاف السنين، يهتمون بمشكلات لم يكن جمهور الناس يعتبر نفسه معنيّاً بها. فالعتمة التي كانوا يتابعون فيها أبحاثهم كانت تشكّل ضرباً من الرعاية السماوية التي مكّنت هذه الأبحاث، في جزء منها، إن لم يكن بكلّيتها (وهذا أفضل)، من أن تظل أبحاثاً مجانية لفترة طويلة. بناء عليه، قُيِّض للعلماء الأوائل ذلك المتّسع من الوقت الذي مكّنهم من الاهتمام قبل كل شيء بالأمور التي كانوا يعتقدون أنهم قادرون على تفسيرها، عوضاً عن أن يطلب منهم، بمناسبة وبغير مناسبة، تفسير الأمور التي يهتمّ بها الآخرون.

من هذه الناحية، تكمن علّة العلوم الإنسانية في أن الإنسان لا يستطيع أن يتجرّد عن الاهتمام بذاته. وهو باسم هذا الاهتمام كان قد رفض منذ البداية أن يتبرّع بتقديم نفسه كموضوع للبحث والاستقصاء، لأن هذا التنازل كان من شأنه أن يضطره إلى الحدّ من طموحه وتلهّفه والتخفيف من غلوائهما. لكن الوضع قد انقلب منذ بضع سنين بفعل النتائج الباهرة التي حقّقتها العلوم الدقيقة والطبيعية، فبتنا نلحظ ضغوطات متزايدة تناشد العلوم الاجتماعية والإنسانية أن تحزم أمرها، هي الأخرى، فتبرهن عن أن لها نفعاً وفائدة. ونحن نستميح لأنفسنا عذراً إذا كنا نرى في التوصية التي صدرت مؤخراً عن مؤتمر الأونسكو العام شهادة واضحة على هذا التعجّل المشبوه الذي لا يعدو كونه خطراً آخر على علومنا. ذلك أن هذه التوصية تتناسى أن العلوم الاجتماعية والإنسانية ما زالت في مرحلة ما قبل تاريخها. وعلى افتراض أنها ستستطيع يوماً من الأيام أن تكون في خدمة النشاط العملي، فإن ليس لها، في الوقت الحاضر، ما تقدّمه، أو تكاد. فالوسيلة الحقّة التي تساعدها على أن تكون، هي أن نقدّم لها الكثير، ولكن، بشكل خاص، أن لا نطلب منها شيئاً.

من ناحية ثانية، يفترض كل بحث علمي ثنائية المراقب وموضوعه. في حالة العلوم الطبيعية، يلعب الإنسان دور المراقب، ويتّخذ العالَم موضوعاً. ولا شك في أن الحقل الذي تتحقق ضمنه هذه الثنائية ليس حقلاً غير محدود، كما اكتشفت الفيزياء والبيولوجيا المعاصرتان، لكنه من الاتساع بمكان بحيث إن جسد العلوم الدقيقة والطبيعية يستطيع أن يترحرح فيه بحرية.

إذا كانت العلوم الاجتماعية والإنسانية علوماً بالفعل، فإن عليها أن توفّر لنفسها هذه الثنائية. وما لها إلا أن تنقلها فقط لتضعها داخل الإنسان نفسه: فيتمّ الانقطاع عندئذ بين الإنسان الذي يراقِب والإنسان أو البشر المراقَبين. لكنها إذ تقوم بذلك، فإنها لا تكون قد تخطّت حدود احترام

المبدأ. لأنها لو توجّب عليها أن تقتدي تماماً بالعلوم الدقيقة والطبيعية، لكان ينبغي لها أن لا تكتفي فقط بإجراء التجارب على هؤلاء البشر الذين تكتفي بملاحظتهم (وهو أمر معقول من الناحية النظرية، لكنّ من العسير وضعه موضع التطبيق والقبول به من الناحية الأخلاقية)، بل من الضروري أيضاً أن لا يكون هؤلاء البشر واعين بأنهم موضع تجربة، وإلا أدّى وعيهم بذلك إلى تحوير سياق التجريب بصورة لا يمكن تداركها. هكذا يبدو الوعي بمثابة العدو الخفيّ للعلوم الإنسانية، سواء اتّخذ شكل الوعي العفوي، الذي يقبع في قرارة موضوع الملاحظة، أو اتخذ شكل الوعي المتفكّر ـ أي وعي الوعي ـ لدى العالِم.

والأرجح لدينا أن العلوم الإنسانية لا تفتقد كل الافتقاد للوسائل التي تمكّنها من التغلّب على هذه الصعوبة. فآلاف السساتيم الصوتية [الفونولوجية] والنحوية التي تشكّل موضوعاً لتفحّص اللسّان، وتنوّع البنى الاجتماعية المنبثّة عبر الزمان والمكان، والتي تغذّي فضول المؤرخ والنيّاس، تشكل ـ كما قيل مراراً وتكراراً ـ تجارب «جاهزة» لا يساهم طابعها المبرم في أضعاف قيمتها المعترف بها اليوم ـ خلافاً للمذهب الإيجابي ـ ما دامت وظيفة العلم لا تقوم على التوقّع [المستقبلي] بقدر ما تقوم على التفسير. وبصورة أدق يمكن القول إن التفسير ينطوي في ذاته على ضرب من التوقع: توقع مؤاده إنه إذا كان هناك تجربة أخرى «جاهزة»، منوط أمر اكتشافها حيث هي بالمراقب، ومنوط أمر تفسيرها بالعالِم، وإذا توفرت في هذه التجربة خصائص معينة، فإن خصائص أخرى لا بد أن ترتبط بها بالضرورة.

وإذن فالفرق الأساسي بين العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية لا يكمن، كما يُقال في كثير من الأحيان، في أن الأولى وحدها تتمتع بإمكانية القيام بتجارب وبإمكانية تكرارها ثانية كما هي، في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى. إذ أن العلوم الإنسانية تستطيع ذلك أيضاً. إن لم تكن جميعاً فعلى الأقل تلك التي تستطيع ـ كاللسانة والنياسة بمقدار أقل ـ أن تتناول بعض

العناصر التي تتصف بقلّة العدد وبالتواتر، فتركّبها على أنحاء مختلفة، في عدد كبير من السساتيم. وذلك بمنأى عن خصوصية كلّ منها زماناً ومكاناً.

ماذا يعني ذلك إن لم يكن يعني أن ملكة التجريب، سواء كانت قبليّة أو بعديّة تقوم بالدرجة الأولى على طريقة تحديد وعزل ما اصطُلح على تسميته بالواقعة العلمية؟ فلو أن العلوم الفيزيائية حدّدت وقائعها العلمية بنفس المزاجيّة وبنفس التهاون اللذين يحكمان تحديد معظم العلوم الإنسانية لوقائعها، لكانت هي الأخرى أسيرة لحاضر لا يُستعاد أبداً.

والحال أنه إذا كانت العلوم الإنسانية تنمّ في هذا المجال عن نوع من العجز (الذي كثيراً ما ينشأ عن ارادة مكابرة) فلأن هناك تضارباً يتربّص بها، لا تدرك خطره إلا بصورة غامضة: فكل تحديد صائب للواقعة العلمية من شأنه أن يُفقر الواقع المحسوس وينزع عنه بالتالي إنسانيته. من هنا إنه كلما أفلحت العلوم الإنسانية في تحقيق إنجاز علمي بالفعل، كلما سار التمييز لديها بين ما هو إنساني وما هو طبيعي باتجاه التضاؤل. حتى إذا قُيّض لها أن تصبح علوماً ناجزة، فقدت تميّزها عن العلوم الأخرى. من هنا هذه المعضلة التي لم تجرؤ العلوم الإنسانية بعد على مواجهتها: فإما أن تحتفظ بأصالتها وتنحني أمام تناقض الوعي والاختبار الذي يصبح والحالة هذه مستعصياً على الحلّ، وإما أن تطمح إلى تجاوز هذا التناقض، لكنها تضطر إلى التخلّي عندئذ عن احتلال موقع على حدة في سستام العلوم، وتسلّم بالدخول، إذا جاز القول، في «الحظيرة».

أما الصلة التلقائية بين التوقّع والتفسير، فلا وجود لها حتى في مجال العلوم الدقيقة والطبيعية. رغم ذلك، لا مجال للشك في أنها تدين بمسيرتها إلى الأمام إلى تضافر مفعول هاتين المنارتين. وقد يحصل أن يفسّر العلم ظاهرات لم يستبق حدوثها: هذه حال النظرية الداروينية. وقد يحصل أيضاً أن يتمكّن من استباق الأمور، كما يفعل علم الطقس والمناخ، فيستبق ظاهرات يعجز عن تفسيرها. لكن كلاً من هذين المسارين يستطيع، نظرياً

على الأقل، أن يجد تصويبه أو التحقق منه في المسار الآخر. ولا شك في أن العلوم الفيزيائية ما كانت لتكون ما هي عليه لولا أن تلاقياً ما، أو توافقاً ما، قد حصلا في عدد كبير من الحالات.

وإذا كان محكوماً على العلوم الإنسانية أن تتّبع سبيلاً عِوَجاً وأن تتلمّس طريقها تلمّساً، فلأن تلك الطريق لا تفسح المجال أمام هذا الاستدلال المزدوج الذي يتيح للمسافر أن يحسب في كل لحظة حركته قياساً على نقاط ثابتة، ثم يستخلص بعض المعلومات من هذا الحسبان. فقد اضطرت العلوم الإنسانية، حتى الآن، إلى الاكتفاء بالتفاسير المشوّشة والتقريبية، التي تكاد تفتقد دائماً لمعيار الدقّة الصارمة. ورغم أنها، من حيث منحاها ورسالتها، تبدو مهيّأة لتعزيز هذا التوقّع الذي لا ينفك الرأي العام المتعطش عن مطالبتها به، فإن بوسعنا القول دونما تجنّ أو شطط أن الخطأ أمر مألوف لديها ومعهود بها.

والحق أن وظيفة العلوم الإنسانية تقع على ما يبدو في نقطة متوسطة بين التفسير والتوقّع، وكأنما هي عاجزة عن حسم أمرها باتّخاذ واحد من هذين الاتجاهين. هذا لا يعني أن هذه العلوم عديمة النفع نظرياً وعملياً، بل يعني أن نفعها يقاس بنسبة مؤلفة من كلا الاتجاهين، فلا تسلّم بأي واحد منهما تسليماً كاملاً، بل تحتفظ لنفسها بنصيب معيّن من كل منهما، وتولّد وضعاً أصيلاً تتلخص بموجبه رسالة العلوم الإنسانية الخاصة بها. فهذه العلوم لا تفسِّر أبداً ـ أو نادراً ما تفسّر ـ حتى النهاية. كما أنها لا تستبق مجريات الأمور بشيء من اليقين. لكنها إذ تدرك من الأمور ربعها أو نصفها، وتتوقع منها جزءاً من اثنين أو من أربعة، فإن ذلك لا يقلّل من أهلّيتها ـ بفعل التضامن الوثيق الذي تقيمه بين أنصاف المقاييس هذه ـ لتزويد من يمارسها بشيء يقع بين المعرفة الخالصة والفعاليّة: إنه الحكمة، أو ضرب من ضروبها على كل حال، يخفّف على المرء شيئاً من مغبّة العمل الأسوأ، لأنه يزوّده بشيء من الفهم الأفضل، دون أن يتمكّن

أبداً من التمييز السليم بين ما يدين به لهذا الوجه أو للوجه الآخر. ذلك أن الحكمة فضيلة متشابهة وليست بيّنة. فهي تنتمي في آنٍ معاً إلى المعرفة وإلى العمل، في نفس الوقت الذي تختلف فيه اختلافاً جذرياً عن كل منهما إذا أخذ على حدة.

لقد رأينا أن هناك مسألة أوّلية تطرح نفسها بالنسبة للعلوم الاجتماعية. فتسميتها لا تتوافق، أو لا تتوافق إلا بصورة ناقصة، مع واقعها. وإذن ينبغي أولاً أن نحاول إدخال شيء من الترتيب على تلك الكتلة المشوّشة التي تقدّم نفسها للمراقب تحت اسم العلوم الاجتماعية والإنسانية. ثم ينبغي بعد ذلك أن نحدّد ما يستحق منها أن يوصف «بالعلمي»، وأن نقول لماذا يستحق ذلك.

أما بالنسبة للناحية الأولى فالصعوبة تنشأ عن أن مجموعة الفروع المعرفية المنضوية تحت تسمية العلوم الاجتماعية والإنسانية، لا تقع، من الوجهة المنطقية، على نفس المستوى. إلى ذلك، فالمستويات التي ترتبط بها متعدّدة ومعقّدة، وأحياناً عسيرة التحديد. فبعض علومنا تتخذ موضوعاً لها دراسة بعض الكائنات التجريبية التي هي وقائع وكليّات (*) في نفس الوقت: مجتمعات فعلية أو كانت فعلية، قابلة لتحديد موقعها في جزء معيّن من المكان والزمان، ومأخوذة كلٌّ بكلّيته. لا بدّ للقارىء أن يكون تعرّف في هذا التحديد على النياسة والتاريخ.

وبعض العلوم الأخرى تتناول كائنات لا تقل عن الأولى واقعيّة، لكنها تتفق مع جزء أو مظهر من أجزاء أو مظاهر المجموعات الآنفة الذكر: هكذا، فاللسانة تدرس اللغات، والحقوق تدرس الأشكال القانونية، والعلم الاقتصادي يدرس سساتيم الإنتاج والتبادل، والعلم السياسي يدرس مؤسسات من طراز خاص هو الآخر. لكن هذه الفئات من

(*) باللاتينية في النصّ: des réalia و des tota.

الظاهرات لا تشترك فيما بينها بشيء، اللهم إلا بكونها تشهد على ذلك الشرط المجزوء الذي يبعّدها عن دراسة المجتمعات الكاملة. لنأخذ مثلاً اللغة. فهي رغم كونها موضوعاً لعلم كسائر الموضوعات، فإنها تلقّح الموضوعات جميعاً وتؤثر بها: ففي نصاب الظاهرات الاجتماعية، لا وجود لشيء بدونها. فلا يسعنا والحالة هذه أن نضع الوقائع اللغوية على نفس الصعيد مع الوقائع الاقتصادية أو القانونية. فالأولى ممكنة في غياب الثانية، لكن العكس لا يصحّ.

من ناحية أخرى، إذا كانت اللغة جزءاً من المجتمع، فإنها تمتدّ لتشمل الواقع الاجتماعي كله، الأمر الذي لا يسعنا إثباته بالنسبة للظاهرات الجزئية الأخرى التي تحدثنا عنها. فعلم الاقتصاد لم يمضِ على ازدهاره أكثر من قرنين أو ثلاثة من التاريخ البشري. وعلم القانون مضى عليه عشرون قرناً (أي صفراً مكعّباً)، فإذا افترضنا أنه من الممكن نظرياً أن تُوسِّع هذه العلوم مروحة فئاتها، طامحة بذلك إلى كفاءة وجدارة أوسع مجالاً، فإنه ليس من الأكيد أبداً أنها لن تقع، بوصفها فروعاً متميزة من فروع المعرفة، في صرامة المعالجة التي ينبغي لها أن تطبقها بحق نفسها.

بل إن الموازنة التي أقمناها، بصورة اجمالية، بين التاريخ والنياسة، لا تصمد أمام النقد. إذ أنه إذا كان كل مجتمع بشري قابلاً لأن يكون موضوعاً لدراسة نياسية وصفية، من الناحية النظرية على الأقل (رغم أن كثيراً من المجتمعات لم تكن قابلة لذلك، ولن تكون أبداً، لأنها لم تعد موجودة) فليس كل المجتمعات «قابلة للتأريخ»، نظراً لعدم وجود الوثائق المكتوبة بالنسبة لأكثريتها الساحقة. رغم ذلك، فإننا إذا نظرنا إلى فروع المعرفة من زاوية ثانية، وجدنا أن جميع الفروع ذات الموضوعات العينيّة ـ سواء كان هذا الموضوع كلّياً أو جزئياً ـ تندرج ضمن فئة واحدة، إذا توخّينا تمييزها عن فروع أخرى من العلوم الاجتماعية والإنسانية لا تسعى إلى تناول وقائع بقدر ما تسعى إلى تناول عموميات: هكذا مثلاً

شأن النفسانيات الاجتماعية ـ وكذلك شأن الاجتماعيات على الأرجح ـ ما دمنا نعزو إليها هدفاً وأسلوباً خاصّين بها يميّزانها تمييزاً واضحاً عن النياسة الوصفية [الأثنوغرافيا].

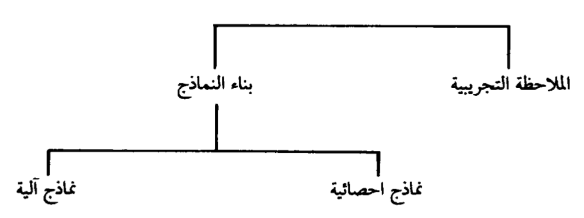
حتى إذا أدخلنا السِكانة [الديموغرافيا]، ازدادت اللوحة تعقيداً على تعقيد. فمن حيث العمومية المطلقة والملازَمة الضمنية لسائر أوجه الحياة الاجتماعية الأخرى، يقع موضوع السِكانة، الذي هو العدد، على نفس مستوى اللغة. وربما كان هذا هو السبب الذي جعل السكانة واللسانة العلمين الإنسانيين اللذين نجحا في قطع أطول الأشواط باتجاه الدقّة والشمول. لكن العجيب أيضاً أنهما العلمان اللذان يفترقان إلى أبعد حدود الافتراق من حيث إنسانية أو لاإنسانية موضوعهما، لأن اللغة صفة بشرية مخصوصة في حين أن العدد ينتمي، بوصفه صيغة تكوينية، لأي نوع من أنواع السكان.

منذ أيام أرسطو، والمناطقة يتطرقون بين الحين والآخر لمشكلة تصنيف العلوم. ورغم أن الجداول التي وضعوها كانت عرضة للمراجعة وإعادة النظر كلما كانت تظهر فروع جديدة من المعرفة وكلما كانت تتغيّر الفروع القديمة، فإنها توفر للباحث أساساً مقبولاً للعمل. وأحدث هذه الجداول لا تغيب عنها العلوم الإنسانية. لكنها، بصورة عامة، تبتّ بتّاً سريعاً بمسألة موقعها من العلوم الدقيقة والطبيعية، فتعالجها معالجة اجمالية، بأن تجمعها تحت بابين أو ثلاثة. والحق أن مشكلة تصنيف العلوم الاجتماعية والإنسانية لم تعالَج معالجة جديّة على الاطلاق.

لكننا نستخلص من هذه المراجعة الموجزة التي قمنا بها بهدف إبراز الالتباسات والغوامض والتناقضات التي تشكو منها الجردة المذكورة، إنه ليس بوسعنا محاولة شيء يذكر على أساس التقسيمات المعمول بها. ينبغي لنا إذن أن نشرع بنقد عرفاني لعلومنا هذه، آملين بذلك أن نستخلص من وراء تنوعها وتباينها التجريبيّين، عدداً بسيطاً من المواقف الأساسية التي

يساعدنا وجودها أو غيابها أو تداخلها على توضيح خصوصية كل علم وتكامله مع العلوم الأخرى، الأمر الذي لا يوفّره لنا تعيين هدفه بصورة غامضة ومشرعة الآفاق.

وكنا قد باشرنا، في كتاب صدر لنا مؤخراً (الإناسة البنيانية ص ٣٠٥ ـ ٣١٧) ما قد يصحّ مثالاً على هذا التحليل للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وفقاً للطريقة التي تقع بموجبها هذه العلوم بالنسبة لزوجين من الأضداد: من جهة، التضادّ بين الملاحظة التجريبية وبناء النماذج، ومن جهة أخرى التضادّ المتعلّق بطبيعة هذه النماذج، التي قد تكون آلية أو احصائية وفقاً لما إذا كانت العناصر التي تدخل في بنائها، أو لم تكن، من نفس مرتبة حجم الظاهرات التي تتصدى لتمثيلها أو من نفس صعيد هذه الظاهرات:



وسرعان ما تبيّن لنا أن هذا الروشم، رغم بساطته (أو بسببها)، يتيح لنا أن نفهم المواقع التي يحتلّها ـ كلٌّ بالنسبة للآخرين ـ أربعة فروع من العلوم الإنسانية، كثيراً ما كان الباحثون يسعون لإشاعة نوع من السجال بينها (علماً أن هذا الروشم البسيط يمكّننا من الفهم المذكور على نحو أفضل بكثير من جردة الأعمال التي أنجزتها الفروع الأربعة المذكورة).

والواقع أننا إذا اتفقنا اتفاقاً اصطلاحياً على وسم الحدّ الأول من

حدّي كل ضدّين بعلامة زائد + وعلى وسم الحدّ الثاني بعلامة ناقص - ، فإننا نحصل على الجدول التالي:

	تاريخ	اجتماعيات	نياسة وصفية	نياسة
الملاحظة التجريبية/ بناء النماذج	+	-	+	-
نماذج آلية/ نماذج احصائية	-	-	+	+

يتبيّن لنا من ذلك أن النياسة الوصفية والتاريخ يختلفان عن النياسة والاجتماعيات من حيث إن الفرعين الأولين يعتمدان على جمع الوثائق وتنظيمها، بينما يغلب على الفرعين الآخرين طابع دراسة النماذج المبنيّة انطلاقاً من تلك الوثائق أو بواسطتها. بالمقابل تشترك النياسة الوصفية والنياسة بأنها تتفقان على التوالي، مع مرحلتين يجتازهما نفس البحث الذي يفضي في النهاية إلى نماذج آليّة، في حين أن التاريخ (فضلاً عن علومه التي تسمى ملحقة به) والاجتماعيات يفضيان إلى نماذج إحصائية، رغم أن كلاً منهما يتّبع سبلاً خاصة به.

كما كنا قد اقترحنا أن اعتماد بعض الأضداد الأخرى، كالتضادّ بين الملاحظة والاختبار، والوعي واللاوعي، والبنية والقياس، والزمن الآلي الممكن الرجعة والزمن الاحصائي الذي لا يمكن رجوعه، يمكّننا من تعميق هذه العلاقات وإغنائها، ومن تطبيق نفس منهج التحليل على تصنيف علوم أخرى غير التي تناولناها على سبيل المثال.

إن المقارنات التي عقدناها أعلاه تـهيب بنا إلى تدخيل سهم جديد من الأضداد: تضادّ بين المنظور الإجمالي والمنظور الجـزئي (في الزمـان،

والمكان، أو فيهما معاً)؛ بين موضوعات الدراسة التي يمكن تناولها بوصفها وقائع أو بوصفها عموميات؛ بين الوقائع الملحوظة تبعاً لما إذا كانت خاضعة للقياس أو غير خاضعة له، الخ. فيتبيّن لنا عندئذ أن هناك فروعاً معرفية تتخذ، بالنسبة لجميع هذه الأضداد، مكانها المخصوص، إما سلباً وإما إيجاباً؛ كما يتبيّن لنا أن كلاً من هذه الفروع تجد، في حيّز متعدّد الأبعاد (وبالتالي مستعصٍ على التصورات الحدسيّة)، سبيلاً أصيلاً مناسباً لها، فيتقاطع هذا السبيل تارة، أو يترافق طوراً، مع سبل أخرى، كما أنه قد يبتعد عنها أحياناً. وليس من المستبعد على كل حال أن تفقد بعض الفروع المعرفية، بعد اخضاعها لهذا الامتحان النقدي، ما عهدته من وحدة تقليدية، فيتشعّب واحدها عندئذ إلى فرعين أو ثلاثة فروع جانبية، وقد تظل هذه الفروع الفرعية منعزلة على حدة، أو تنضمّ إلى أبحاث أخرى وتندمج بها. وأخيراً، ربما كان لنا أن نكتشف سبلاً ممكنة من الناحية المنطقية (أي لا تقوم بطفرات) من شأنها أن ترسم معالم الطريق أمام علوم لم تولد بعد، أو ما زالت في مرحلة الكمون المستتر وراء أبحاث شتّى مبعثرة لم تتبيّن لنا وحدتها بعد: إن وجود هذه الثغرات التي لم نكن نشتبه بوجودها يفسّر لنا الصعوبة التي تواجهنا عندما نتصدى لتمييز الخطوط العريضة ـ وبعضها مفقود في الواقع ـ اللازمة من أجل تنظيم سستامي لمعرفتنا.

وأخيراً، ربما كانت هذه الوسيلة تساعدنا على أن نفهم الأسباب التي تجعل بعض الاختيارات وبعض التركيبات متلائمة مع مقتضيات التفسير العلمي، أو غير متلائمة معها، بحيث تفضي المرحلة الأولى بصورة طبيعية إلى المرحلة الثانية التي نصبح، والحالة هذه، قادرين على التطرق إليها.

في هذه المرحلة الثانية، تقوم مهمتنا على «استخلاص زبدة» ذلك الركام المختلط الذي تظهر لنا العلوم الاجتماعية والإنسانية، أول ما تظهر، على هيئته. فإذا تعذّر علينا استخراج الفروع نفسها من الركام

المذكور، فعلينا على الأقل أن نستخرج منه بعض المشكلات، مصحوبة بطرق معالجتها، مما يخوّلنا تقريب الشقة بين علوم الإنسان وعلم الطبيعة.

منذ البداية، هناك بيّنة تفرض نفسها على أشدّ نحو من الإطلاق: فمن بين مجمل العلوم الاجتماعية والإنسانية تنفرد اللِّسانة باتخاذها موقعاً على قدم المساواة مع العلوم الدقيقة والطبيعية. وذلك لأسباب ثلاثة:

أ) أن لها موضوعاً يتصف بالشمول هو اللغة المحكيّة التي لا تفتقد إليها أيّة جماعة بشرية.

ب) أن منهجها متجانس. أي أن هذا المنهج يظل هو نفسه مهما كان شأن اللغة المخصوصة التي يُطبَّق عليها: حديثة أو غابرة، «بدائية» أو متحضرة.

ج) أن هذا المنهج يستند إلى بعض المبادىء الأساسية التي يُجمِع المختصّون (رغم اختلافاتهم الثانوية) على الاعتراف بصحتها.

وليس هناك علم اجتماعي أو إنساني آخر تتوفر فيه هذه الشروط مجتمعة. نكتفي على سبيل المثال بذكر الفروع الثلاثة التي تقترب من اللسانة أكثر من غيرها بفعل أهليّتها لاستخلاص العلاقات اللازمة بين الظاهرات: فنجد أن موضوع العلم الاقتصادي لا يتصف بالشمول، بل هو محصور إلى حدّ كبير في قسم صغير من نمو البشرية. كما نجد أن منهج السِكانة ليس متجانساً إلا بالنسبة للحالة الخاصة التي توفّرها الأعداد الكبيرة. كما أن النياسين ما زالوا بعيدين عن تحقيق ذلك الإجماع على المبادىء الذي أصبح بالنسبة للسّانين أمراً مكتسباً منذ حين.

لذا نعتبر إذن أن اللسانة وحدها هي التي تخضع في الآونة المباشرة للتحقيق المقترح من قبل الأونسكو. وربما أضيف إليها بعض الأبحاث «الطليعية» التي نلحظ وجودها هنا وهناك في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي تشكّل نقلاً واضحاً للمنهج اللساني.

ولكن كيف السبيل إلى تدبّر الأمر بالنسبة لسائر الفروع؟ يبدو أن أفضل السبل الممكنة هو القيام بسبر أوّلي لدى الاختصاصيين في جميع الفروع، بأن يُسألوا سؤالاً مبدئياً: هل يعتبرون أم لا، أن النتائج التي حصّلوها في مجالهم الخاص، أو بعض هذه النتائج على الأقل، تستجيب لنفس معايير الصحة التي تستجيب لها النتائج المحقّقة من قبل العلوم الدقيقة والطبيعية؟ وفي حال الإجابة بالإيجاب، يُرجى منهم عندئذ أن يعدّدوا هذه النتائج.

وقد يتوقع المرء أن يحصل عندئذ على لائحة تتصدّرها مسائل ومشكلات يؤكد أصحابها أنها تنطوي على «نسبة معينة من قابلية المقارنة» من حيث المنهجية العلمية في أعم مستوياتها. والأرجح أن تكون هذه العيّنات شديدة التباين. فيصار عندئذ إلى إبداء هاتين الملاحظتين بصددها.

فنلاحظ في المقام الأول أن نقاط الاتصال بين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة، والعلوم الدقيقة والطبيعية من جهة أخرى، لا تتم دائماً بين تلك الفروع التي غلب الاتجاه على التقريب بينها، من كلا النصابين المذكورين. فربما وجدنا أحياناً أن الفروع «الأدبية» أكثر من غيرها، هي التي تحتل مركز الصدارة من بين سائر العلوم الإنسانية. هكذا نجد مثلاً أن فروعاً تقليدية جداً من الإنسانيات الكلاسيكية، كالبيان والعروض والبلاغة تحسن الإفادة من نماذج آلية أو احصائية، فتستعين بها على معالجة بعض المشكلات بواسطة مناهج مشتقة من علم الجبر. ويستطيع المرء أن يقول إن استعمال البلاغة ونقد النصوص للحاسبات الالكترونية هو الآن في صدد نقلها إلى مصاف العلوم الدقيقة. ففي ميدان التسابق على احراز قصب الدقة العلمية ينبغي أن نحرص منذ الآن على حفظ حقوق عدد كبير من «فلتات الشوط» Outsiders(*). وقد نخطىء خطأً فادحاً عندما نعتقد أن العلوم المسماة «اجتماعية» سيكون لها أن تحقّق منذ

(*) بالانكليزية في النص الفرنسي (م).

البداية تقدّماً ملموساً على بعض العلوم التي تسمى، بشكل أبسط، علوماً «إنسانية».

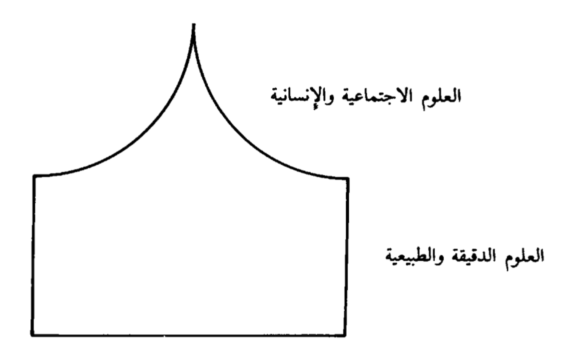
إن دراسة هذه الشواذات الظاهرة من شأنها أن تكون في غاية الإفادة. والواقع أننا نلاحظ من هذه الدراسة أن الفروع التي تقترب أكثر من غيرها من المثال العلمي الحق، هي أيضاً تلك التي تفلح إفلاحاً مبيناً في الاقتصار على دراسة موضوع يتيسّر لها عزله، وتكون حدوده واضحة التعيين، وحالاته المختلفة التي تتكشف عند الملاحظة قابلة للتحليل عن طريق اللجوء إلى عدد بسيط فقط من المتغيّرات. ولعل المتغيرات التي تحفل بها علوم الإنسان أكثر عدداً بكثير من المتغيرات التي نجدها عادة في العلوم الفيزيائية، لذا يجدر بالباحث أن يحرص على تعيين موقع المقارنة في ذلك المستوى الذي تخفّ فيه الفوارق نسبياً. كأن يقارن مثلاً بين فروع العلوم الفيزيائية التي تحفل بأكبر عدد من المتغيّرات، وفروع العلوم الإنسانية التي تمتاز بأدنى عدد مرتفع منها. إن اضطرار الفروع الأولى للجوء إلى النماذج المصغّرة (كتلك التي يختبرها علم الدينامية الهوائية [ايروديناميك] في معاصفه ومنافخه) يساعد على فهم أفضل لما يتوجّب على العلوم الإنسانية أن تقوم به من استخدام للنماذج، كما يتيح تقدير خصوبة المناهج المسماة بـ«البنيانية» حقّ قدرها. والواقع أن هذه المناهج تقوم على تقليص سستامي لعدد المتغيرات، وذلك لاعتبارها من جهة أن ضرورات البحث تقتضي أن يشكل موضوع الدراسة سستاماً مغلقاً، ولسعيها من جهة أخرى إلى أن لا تتناول في آن معاً إلا متغيّرات من نفس الطراز، على أن يكون لها حق استعادة العملية نفسها من زوايا أخرى.

أما في المقام الثاني فإن لائحة العيّنات لن تفاجئنا بتنوّعها فقط، بل إنها ستكون مثقلة بالوفرة والغزارة، إذ أن الذين أُنيطت بهم مهمة الاختيار، يملكون كل الأسباب التي تجعلهم متساهلين [في اختيارهم]. غير

أننا نستثني حالة سنعود إليها، هي حالة الاختصاصيين الذين يضعـون أنفسهم عن عمد خارج السباق، لأنهم يعتبرون أن أبحاثهم تنتمي إلى حيّز الفن، لا إلى حيّز العلم، أو إلى نمط من العلم لا يمكن ردّه إلى ذلك النمط الذي تمثله العلوم الدقيقة والطبيعية.

رغم ذلك يمكننا أن نتوقع أن تكـون الأمثلة عديـدة وذات قيمة متفـاوتة. فينبغي جـردها، والاحتفـاظ ببعضها فقط، واستبعـاد البعض الآخر. فمن ذا الذي يحكم إذن بمسألة الاحتفاظ والاستبعاد؟ هذه مسألة حساسة، إذ أنها تتعلق باستخلاص بعض الخصائص المشتركة بين أبحاث تنتمي إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية. لكن الاستخـلاص يستند إلى معايير ثابتة. وإذا كانت هذه المعايير لا تنتمي خصّيصاً للعلوم الدقيقة والطبيعية، فهي تنتمي على الأقل إلى نـوع من نظريـة المعرفـة العلمية المتبلورة على أعمّ صعيد. فالمشكلة تكمن بالتالي في التوصل إلى اتفاق حول ما هو علمي ومـا هو غـير علمي، لا فقط داخل العلوم الاجتمـاعية والإنسانية (التي ليس لها ما يخوّلها حق إطلاق الحكم المبين لأن المسألة في النهاية تدور حول النظر في مدى نضجها العلمي) بل باللجوء أيضاً إلى ممثلي العلوم الدقيقة والطبيعية.

إن تصوّرنا يتجه إذن إلى طبع هذا التحقيق بطابع الحركة المتأرجحة، فالواقع أن كل شيء يتمّ كما لو أن أصحاب التحقيق أرادوا ببساطة أن يضيفوا تحقيقاً إلى تحقيق آخر. تحقيقان: الثاني حول العلوم الاجتماعية والإنسانية، والأول حول العلوم الدقيقة والطبيعية، في حين أننا نقترح، اجمالاً، استبدال هذا القطع الأفقي بقطع عامودي، فيأتي التحقيق الثاني ليشكل امتداداً للأول بأن يستـوعب روحيته وجـزءاً من نتائجـه. لكن التحقيق الأول كان من ناحية أخرى، كلّياً، في حين أن الثاني لا يسعه أن يكون إلا انتقائياً. هكذا يشكل مجموعهما كلاًّ واحداً، لكن هذا الكل يتجه نحو التروّس:



إن الروشم المثبت أعلاه ليس اعتباطياً. ولسوف نبيّن أنه يعكس بأمانة تطوراً حصل في العلوم الاجتماعية والإنسانية خلال السنوات الأخيرة.

إن التمييز بين علوم اجتماعية وعلوم إنسانية يستجيب لاهتمامات قديمة. ولعلنا نجد أولى بوادر هذا التمييز متضمّنة في تنظيم «معهد فرنسا» الذي مضى على تأسيسه قرن ونصف القرن، حيث توزّع الاختصاصيون بدراسة الإنسان إلى أكاديميّتين: واحدة للعلوم الأخلاقية والسياسية، وأخرى للكتابات القديمة والفنون الجميلة. ولكن ليس هناك أعسر من إدراك المعيار الذي يحكم هذا التمييز. فقد كان هذا المعيار بالنسبة لمؤسسي معهد فرنسا معياراً من طبيعة تاريخية على ما يبدو: فينصرف الذين يهتمّون بالنتاجات البشرية التي سبقت عصر النهضة إلى إحدى الأكاديميّتين، بينما ينصرف الباحثون الحديثون إلى الأكاديمية الأخرى. إن هذا التمييز يفقد مبرّره في حال تطبيقه على الحضارات الغريبة عنا حيث تتغيّر دلالة هذه المقولات الزمنية، بل إنها تزول زوالاً تاماً (كما هي الحال بالنسبة للمجتمعات التي

يدرسها النيّاسون). ثم إن هذه القسمة بين الأكاديميّتين مسّت الفلاسفة بدورهم حسب انصراف هؤلاء إلى البحث في تاريخ المذاهب القديمة أو انصرافهم إلى البحث في المعطيات الحالية.

هل يخوّلنا ذلك حق القول بأن العلوم الإنسانية يغلب عليها التوجه نحو النظرية والتبحّر والبحث الخالص، بينما يغلب على العلوم الاجتماعية طابع التوجه نحو الممارسة والملاحظة والبحث التطبيقي؟ إن في ذلك ما يعرّضنا للافتراض أن الانقسام قد طرأ على كل علم من العلوم في خصوصيته، وذلك تبعاً لنمط البحث ونوع الذهنية التي يتحلّى بها العالم. كما يسعنا أيضاً أن نبحث عن أسباب هذا التمييز من ناحية الظاهرات. وذلك بأن نعتبر أن الظاهرات التي تدرسها العلوم الاجتماعية تجد منشأها المباشر ضمن الجماعة، في حين أن العلوم الإنسانية يغلب عليها طابع البحث في النتاجات التي تولّدت عن نظام إنتاج فردي. ولكن، بالإضافة إلى أن خطأ هذا الاجتهاد يتبيّن لنا على الفور عبر عدد كبير من الحالات، فإن المحاولة الأخيرة تجعلنا نلمس لمس اليد ذلك التناقض الذي ينطوي عليه التمييز نفسه. كل ما هو بشري هو اجتماعي. هذه هي نفس العبارة التي تستعملها «العلوم الاجتماعية»؛ وهي عبارة تنمّ عن لغو فارغ، وعلينا أن نعتبرها بمثابة الأمر المفسد. ذلك أنها إذ تعتبر نفسها «اجتماعية»، فإنها تعني ضمنياً أنها تهتمّ بالإنسان: ومن المفروغ منه أن كونها «إنسانية» قبل ذلك، يخوّلها حق أن تكون «اجتماعية» بصورة تلقائية.

زد على ذلك أن كل العلوم قد تكون بهذا المعنى اجتماعية. كنا قد كتبنا منذ عدة سنوات نقول: «حتى الحياوي والفيزيائي يعربان اليوم عن وعي متزايد بالمضامين الاجتماعية لاكتشافاتها، أو على الأصح، بدلالاتها الإناسية. فالإنسان لم يعد يكتفي بالمعرفة. كلما ازدادت معرفته، كلما رأى نفسه كناية عن ذات عارفة، فصار الموضوع الحقيقي لبحثه يتصاعد كل

يوم باتجاه هذا الثنائي المتلازم المتشكّل من بشرية تُغيّر العالم وتتغيّر هي نفسها في سياق عمليّاتها»(*).

وهذا يصحّ أيضاً من زاوية المنهج. فمنهج الحياوة يجد لزاماً عليه أن يعمد أكثر فأكثر إلى استعمال نماذج من نمط لساني (الكود والإعلام الوراثي) واجتماعياتي إذ يجري الحديث الآن عن اجتماعيات خلوية حقّة). أما عالِم الفيزياء فقد غدت عنده ظاهرات التداخل بين الملاحظ وموضوع ملاحظته تشكّل أكثر بكثير من معيق عملي يؤثر سلبياً على عمله في المختبر: غدت صيغة جوّانية من صيغ المعرفة الإيجابية تقرّبها على نحو عجيب من بعض فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية، كالنياسة التي تعرف نفسها بنفسها، وتسلّم بكونها أسيرة لمثل هذه النسبيّة. ثم إن العلوم الاجتماعية والإنسانية لها أيضاً علاقاتها الغامضة المرتبكة، كالعلاقات القائمة مثلاً بين البنية والسياق: فنحن لا نستطيع إدراك أحدهما إلا بصرف النظر عن الآخر، والعكس بالعكس، الأمر الذي يوفّر للبعض وسيلة سهلة ومريحة لتفسير التكامل بين التاريخ والنياسة.

ما لا يسعنا اخفاؤه والتستّر عليه هو أن التمييز بين علوم اجتماعية وعلوم إنسانية يتناثر أيدي سبأ. فقد ولد هذا التمييز ونما في الولايات المتحدة منذ أقل من نصف القرن. وما زال مستمراً فيها عبر بعض المؤسسات (كمجالس الأبحاث القومية الكبيرة). وكان بأسه ما يزال شديداً عند ولادة الأونيسكو بحيث كان له أن يفرض نفسه عليها. ولكن بالإضافة إلى أن عدداً من البلدان لم تسلّم بهذا التمييز كفرنسا (التي لا يُستبعد على كل حال أن تعود فتتبنّاه، بعد أن تسبغ عليه، كما نأمل، دلالة مختلفة

(*) «العلوم الاجتماعية في التعليم العالي: اجتماعيات، نفسانيات اجتماعية، وإناسة ثقافية»، باريس، الأونسكو، ١٩٥٤، ص ٢٧٥- (تعليم العلوم الاجتماعية).
«Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur: sociologie, psychologie sociale et anthropologie culture», Paris Unesco, 1954, p.275. (L'enseignement des sciences sociales).

تماما)، فإنه ليس ثمة ما هو ألفت للنظر من الانتقادات التي سرعان ما وجِّهت إليه في البلدان الأنجلوسكسونية، من قِبَل مفكرين لا يجمع بينهم اتجاه واحد، كالمأسوف عليه روبرت ردفيلد في الولايات المتحدة، وايفانز بريتشارد في انكلترا: كان من الكافي أن تنفصل الإناسة عن العلوم الإنسانية وتنضمّ إلى العلوم الاجتماعية حتى تشعر بأنها مطوّقة ومنفيّة.

والآن تشهد الولايات المتحدة ولادة مصطلحات جديدة تعيد تصنيف العلوم وفقاً لمعايير أخرى، وكأنما هي تسعى إلى ايجاد حلّ أفضل لهذه المشكلة القديمة. ويبدو لنا أن هذه هي الدلالة التي يتخذها ظهور البيهافيورال سَيَنْسِزْ(*)، أي علوم السلوك البشري. وخلافاً لما يعتقده الكثيرون، نرى أن هذه التسمية لا تشير أبداً إلى العلوم الاجتماعية التي نتحدث عنها. بل نشأت، على العكس، من الاقتناع المتزايد الذي ينتشر في الولايات المتحدة وخارجها، بأن عبارة «العلوم الاجتماعية» عبارة هجينة وأن من المستحسن تجنّب استعمالها.

إن تسمية «بيهافيور سَيَنْسِز» قد تشكلت انطلاقاً من كلمة «بيهافيور» التي توحي ـ لأسباب خاصة بتاريخ الأفكار في بلاد ما وراء الأطلسي (وهذا وحده يحول دون تصديرها) ـ بمقولة المعالجة المتشدّدة للظاهرات البشرية. والحق أن «البيهافيورال سَيَنْسِزْ» تشتمل على مجال يقع، إذا جاز القول، عند تقاطع العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة والطبيعية. فهي تضمّ مجمل المشكلات البشرية التي تتيح أو تقتضي تعاوناً وثيقاً بين الحياوة والفيزياء والرياضيات.

وهكذا يتبيّن لنا بوضوح من وثيقة مهمّة عنوانها «سْترنغثِنِنْغ ذي بيهافيورال سَيَنْسِزْ»(**)، صادرة عن لجنة متفرعة عن اللجنة العلمية

(*) بالانكليزية في النص behavioral sciences.

(**) بالانكليزية في النص Strengthening the behavioral sciences، أي تعزيز علوم السلوك البشري.

الاستشارية العليا وهي التي تلعب لدى السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة الدور الذي تلعبه في فرنسا اللجنة العامة للبحث العلمي والتقني. لقد نشرت تلك الوثيقة مرات عديدة، لا سيما في المجلتين «سَيَنسْ» (علم) (١٩٦٢، المجلد ١٣٦، عدد ٣٥١٢، ٢٠ ابريل ـ نيسان، ص ٢٣٣ ـ ٢٤١) و«بيهافيورال سَيَنْسِزْ» (علم السلوك البشري) (المجلد ٧، عدد ٣، تموز ـ يوليو ١٩٦٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٨). وهذا يعبّر عن مدى تجاوب القراء معها.

والحال أن الوثيقة المذكورة تشدّد على خمسة أنماط من البحوث «من شأنها أن تشهد على الانجازات المحقّقة والمشكلات التي يؤمل حلها في مستقبل قريب» (مجلة «بيهافيور سَيَنْسِزْ» المذكورة، ص ٢٧٧). هذه الأنماط الخمسة هي التالية، بالترتيب: نظرية التواصل بين الأفراد والجماعات، وهي نظرية مبنيّة على نماذج رياضية. الإوالات الحياوية والنفسانية لنموّ الشخصية. فيزيولوجيا جهاز الدماغ العصبي. دراسة النفسية الفردية والنشاط الذهني، وهي دراسة مبنيّة على علم النفس الحيواني من جهة وعلى نظرية الآلات الحاسبة من جهة ثانية.

في الحالات الخمس(*) المذكورة نحن إذن حيال أبحاث تفترض تعاوناً وثيقاً بين بعض العلوم الاجتماعية والإنسانية (لسانة، نياسة، نفسانيات، منطق، فلسفة) وبعض العلوم الدقيقة والطبيعية (رياضيات، تشريح وفيزيولوجيا بشريّين، حيوانيات). ونحن نجد أن هذه الطريقة في تعيين المشكلات طريقة ناجعة، لأنها تساعد، من وجهة النظر النظرية والمنهجية، على تجميع كل الأبحاث «الطليعية». في نفس الوقت نجد أن المنظور الذي تتطلّع منه هذه الطريقة لا يتلاءم بالطبع مع التمييز التقليدي بين علوم فيزيائية وعلوم إنسانية، وهو تمييز يتغافل عما هو جوهري في

(* *) إذا كان القارىء قد لاحظ أنها أربعة، فهي هكذا في النص. (م).

الأمر: نعني أنه إذا كانت العلوم الأولى قد أصبحت اليوم علوماً مكتملة التكوين، مما يخوّلنا حق مطالبتها بالإفصاح عن «اتجاهاتها»، فليس الأمر كذلك بالنسبة للعلوم الإنسانية التي تُطرح عليها قبل كل شيء مسألة كفاءتها العلمية. فإذا حرصنا بالنسبة لهذه العلوم على إبقاء وهم الموازنة والمقارنة بأي ثمن، فإننا نغامر بزجّها زجّاً في نطاق النفاق والمخاتلة.

وأخشى ما نخشاه هو أن لا تكون هذه المراعاة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذا التملّق في إيلائها موقعاً مخصّصاً في برنامج اجمالي، أكثر من حجّة وذريعة. فالعلوم الدقيقة والطبيعية نستطيع أن نسائلها عن هويتها بكل شرعية. لكن العلوم الاجتماعية والإنسانية لم تصبح بعد في وضع يمكّنها من تقديم الحسابات. فإذا حاسبناها أو حسبنا أن السياسة الحكيمة تقتضي منا الظهور بمظهر المحاسب، فليس لنا أن نتعجّب إذا لم نحصل منها إلا على جردة بحسابات ملفّقة.

بعد هذا الالتفات إلى المشاغل التي عبرنا عنها في بداية هذا الفصل، نعود الآن إلى وضع علوم السلوك البشري، أو على الأصح إلى التقطيع الأصيل الذي تنطوي عليه هذه الصيغة. ولعلّه قد تبيّن مما ذكرنا كيف أنها تصدّق وتعزّز اقتراحاتنا. فالواقع أنها تنطلق من موقف انتقائي حاسم حيال العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا الموقف هو الذي يساعدها على إعادة مدّ الجسور مع العلوم الدقيقة والطبيعية. والاختبار يبرّر هذا الاتجاه المزدوج ويصدّقه. إذ أننا لا نظن أننا ستتعرض للكثير من التكذيب إذا أكدنا أن اللسّان والنيّاس يستطيعان في الوقت الحاضر أن يجدا، على نحو يسير، موضوعات للنقاش والمحادثة يثيرانها، لخدمة الطرفين، مع المختص بجهاز الدماغ العصبي أو بعادات الحيوان وأخلاقه، أو مع المختص بالقانون أو بالاقتصاد، أو مع المتخصص بالعلم السياسي.

فإذا كان لنا أن نقوم بتوزيع جديد للعلوم الاجتماعية والإنسانية على

الكليّات، فإننا نفضل على هذه القسمة الضمنية المزدوجة [بين اجتماعية وإنسانية] تقسيمها إلى ثلاث فئات. فنكون بذلك قد احتفظنا أولاً بحقوق أولئك الذين لا تثير لديهم لفظة «علم» أية غلمة أو شهوة. بل ولا حتى أيّ حنين (وكنا قد أشرنا إليهم أعلاه): فهم يرون في ما يمارسونه من نوع مخصوص من «العلم الإنساني» ضرباً من البحث الذي يغلب عليه طابع الانتماء إلى التبحّر والنظر الأخلاقي أو الإبداع الجمالي. غير أننا لن نعتبرهم رغم ذلك بمثابة المتأخرين عن الركب. إذ بصرف النظر عن أنه لا وجود لعلم إنساني ممكن بدون اللجوء إلى هذا النوع من البحوث، بل ربما بدون البدء من نقطة البداية تلك، فإن كثيراً من مجالات علومنا هي إما شديدة التعقيد، وإما شديدة القرب أو شديدة البعد عن المراقِب، بحيث يتعذّر التطرق إليها بذهنية مختلفة. إن عنوان «الفنون والآداب» يناسبها أيّما مناسبة.

أما الكليّتان الباقيتان فنقترح أن يحملا على التوالي عنواني «علوم اجتماعية» و«علوم إنسانية»، ولكن بشرط أن يصار أخيراً إلى إضفاء بعض التحديد على هذا التمييز. على العموم نقترح أن تشتمل كلية العلوم الاجتماعية على مجمل الدراسات القانونية كما هي موجودة حالياً في كليات الحقوق. ثم يضاف إليها (وهذا ليس مرعياً في السستام الفرنسي إلا بصورة جزئية) العلوم الاقتصادية والسياسية وبعض فروع الاجتماعيات والنفسانيات الاجتماعية. أما في خانة العلوم الإنسانية فنضع بحوث ما قبل التاريخ، الأثريات، والتاريخ والإناسة واللسانة والفلسفة والمنطق وعلم النفس.

من هنا يتبيّن لنا بوضوح المبدأ المعقول الوحيد الذي يحكم التمييز بين علوم اجتماعية وعلوم إنسانية. وهو مبدأ لا يعترف به بطيبة خاطر: فتحت عباءة العلوم الاجتماعية نجد جميع العلوم التي توافق بدون تحفّظ على بلورة نفسها ضمن مجتمعها بالذات، مع كل ما يترتّب على ذلك من

تحضير للتلامذة للقيام بنشاط مهني، ومن اعتبار للمشكلات من زاوية التدخل العملي. ونحن لا ندّعي ذكر هذه الاهتمامات على سبيل الحصر، بل ندّعي أنها موجودة وأنها معترف بها بصراحة.

أما العلوم الإنسانية فهي، بالمقابل تلك التي تضع نفسها خارج نطاق كل مجتمع مخصوص: إما لأنها تسعى لتبنّي وجهة نظر مجتمع ما، أو لتبنّي وجهة نظر فرد معيّن كائناً ما كان المجتمع الذي ينتمي إليه، وإما لأنها ترمي إلى إدراك واقع يكمن في الإنسان، فتعيّن مكاناً لنفسها عندئذ خارج نطاق الأفراد والمجتمعات.

إن العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية (التي بدأت هكذا تظهر لنا بوصفها علاقة تضاد أكثر مما هي علاقة تضافر) تنشأ بين موقف جابذ وموقف نابذ. فالأولى تسلّم أحياناً بالانطلاق من الخارج ولكن في سبيل العودة إلى الداخل. والثانية تتّبع النهج المعاكس: فإذا استقرّ أمرها أحياناً داخل مجتمع المراقِب فما ذلك إلا من أجل الابتعاد عنه سريعاً بغية إدخال الملاحظات الخاصة ضمن كلٍّ يمتاز بآفاق أرحب وأعمّ.

من هنا أيضاً نكتشف طبيعية التقارب من العلوم الدقيقة الذي تشدّد عليه علوم السلوك البشري (بيهافيورال سينسز) والذي يلعب دوره لصالح العلوم الإنسانية أكثر من العلوم الاجتماعية. والواقع أن العلوم التي نخصّها باسم «العلوم الإنسانية» قد تكون ذات موضوع يقرّب نسبها إلى العلوم الاجتماعية. لكنها من حيث المنهج تقترب من العلوم الدقيقة والطبيعية اقتراباً أكبر، بحكم أن علاقتها بهذا الموضوع الذي لا تختصّ به على نحو مخصوص تساعدها على نبذ التواطؤ والتغاضي. ولنقل بتعبير عامي أنها، خلافاً للعلوم الاجتماعية، لا تشكّل مع موضوعها «إليتين في لباس واحد».

عندما تمتنع العلوم الإنسانية عن أيّة مسايرة، تجاه موضوعها، حتى

ولو كانت تنتمي إلى الحيِّز المعرفي، فإنها تتبنّى وجهة النظر الحلولية، في حين أن العلوم الاجتماعية تعزو لمجتمع المراقِب ـ إذ تخصّه بمصير خارجي ـ قيمة فوقانية وهذا يتبيّن بوضوح شديد في حالة علماء الاقتصاد الذين لا يترددون، من أجل تبرير ضيق أفقهم، في المناداة بأن العقلانية الاقتصادية تشكل حالة متميّزة وممتازة من حالات الطبيعة البشرية، ظهرت في حين معيّن من التاريخ وفي بقعة معيّنة من العالم. والمسألة نفسها لا تقل وضوحاً في حالة علماء القانون الذي يعالجون سستاماً مصطنعاً كما لو أنه سستام فعلي، فينطلقون، في سبيل وصفه، من التسليم باستحالة انطوائه على تناقضات. وهذا ما حدا بالكثيرين إلى مقارنتهم بعلماء اللاهوت. لا شك في أن الفوقانية التي تستلهمها العلوم الاجتماعية بصورة معلنة أو مضمرة ليست من طبيعة غيبية أو خارقة. لكن المرء يستطيع وصفها بأنها «بنيانية»: فهي تعزل ثقافة مخصوصة، فتجعلها فوق سائر الثقافات، وتعالجها بوصفها عالماً مفارقاً يحتوي بذاته على شرعية ذاته.

إن هذه الملاحظات لا تستتبع من جانبنا أيّ نقد. فالإنسان السياسي والاداري، وذاك الذي يضطلع بوظيفة اجتماعية أساسية كالدبلوماسي، والقاضي والمحامي، لا يسعهم، في النهاية، أن يتعرّضوا لذلك النصاب المخصوص الذي يتمّ نشاطهم في صلبه، فيطرحوه للنقاش في كل لحظة. ناهيك بأنهم ليسوا قادرين على أن يجازفوا تلك المجازفات الأدلوجية والعملية التي يعرّضهم لها بحث أساسي حقاً، عندما يضطرهم هذا البحث إلى طرح تصوّر معيّن للعالم أو نسف هيكل بكامله من الفرضيات، أو استبدال سستام من البديهيات والمسلمات بسستام آخر (بينما يحفل تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية بطوائف شتّى من المجازفات المذكورة). إن مثل هذا التصلّب يقتضي من صاحبه أن يجعل مسافة دائمة بينه وبين العمل. والفرق بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية ليس دائماً مسألة منهج، بل هو أيضاً مسألة مزاج وجِبِلّة.

ولكن أيّاً كانت الطريقة التي يُعالج بموجبها هذا الفرق، فإن النتيجة تبقى واحدة. فلا وجود لعلوم دقيقة وطبيعية من جهة، وعلوم اجتماعية وإنسانية من جهة أخرى، بل هناك طرحان، يمتاز واحد منهما بالذهنية العلمية: إنه طرح العلوم الدقيقة والطبيعية التي تدرس العالم، وهو الطرح الذي تسعى العلوم الإنسانية إلى استلهامه عندما تدرس الإنسان بوصفه من العالم. أما الطرح الآخر، الذي تشهد عليه العلوم الاجتماعية، فإنه يستعمل على الأرجح تقنيات مستعارة من العلوم الدقيقة والطبيعية. لكن العلاقات التي تعقدها العلوم المذكورة مع هذه التقنيات علاقات برّانية لا جوّانية. إن العلوم الاجتماعية تقع من العلوم الدقيقة والطبيعية موقع الزبون المستهلك، بينما تقع العلوم الإنسانية منها موقع المتطلع لأن يصبح تلميذاً ومريداً لأستاذه.

هذا يوفّر لنا مناسبة لأن نذكر رأينا في مسألة حساسة سبق لها أن كانت موضعاً لاتّخاذ مواقف بعيدة الأصداء: هل ينبغي «لاتجاهات» التحقيق، لموضوعه، أن تكون اتجاهات العلم الغربي والمعاصر، أم ينبغي لها أن تتضمّن كل ما أنتجته عصور أخرى وبقاع أخرى من تأملات حول الإنسان؟ من الناحية النظرية، لا يستطيع المرء أن يدرك بوضوح ما هي الحكمة التي تجعله يختار الاختيار الأول. لكن الاختيار الثاني من شأنه أن يثير صعوبات عملية مستعصية: فالعلم الغربي يقع في متناول اليد، لأنه موجود على نحو مكتوب، ولأنه مكتوب بلغات معروفة من قبل معظم الاختصاصيين. في حين أن قسماً مرموقاً من العلم الآخر لا يحيا إلا في التراث المحكي، فضلاً عن أن القسم الآخر ينبغي أن يوضع قيد الترجمة قبل أي عمل آخر.

إن الصيغة التي اقترحناها تمكّن من تخطي هذا الإشكال. فالواقع أننا اقترحنا أن تكون الأبحاث التي ستشكّل قاعدة التحقيق وأساسه هي تلك التي تستجيب دون غيرها لمعيار من المعايير الخارجية، ونعني به معيار

توافقها مع قواعد المعرفة العلمية كما هي مسلّم بها بشكل عام، لا من قِبَل اختصاصيي العلوم الاجتماعية والإنسانية فقط (ممّا يعرّضنا للوقوع في دائرة مغلقة) بل من قِبَل اختصاصيّي العلوم الدقيقة والطبيعية أيضاً.

على هذا الأساس يبدو من الممكن تحقيق إجماع عريض جداً. لكننا سرعان ما سنلاحظ أنه إذا كان لا يمكن تحديد معيار المعرفة العلمية إلا بالاستناد إلى علم الغرب (وهذا ما لا ينكره أي مجتمع، على ما يبدو) فإن الأبحاث الاجتماعية والإنسانية التي يسعها أن تدّعي الاستعارة بهذا المعيار على أفضل نحو ليست كلها غربيّة. فاللسّانون المعاصرون يُقرّون ويعترفون بأن النحويين الهنود قد سبقوهم قروناً عدة بالنسبة لبعض الاكتشافات الأساسية، ونحن نرجّح أن لا يكون هذا الحقل، الذي نرى أنفسنا مضطرين إلى عزو التفوق فيه إلى معرفة الشرق والشرق الأقصى، حقلاً وحيداً. وعلى صعيد آخر من الأفكار، نجد أن النياسين مقتنعين اليوم بأن بعض المجتمعات، رغم مستواها التقني والاقتصادي المتدني جداً، ورغم جهلها بالكتابة، قد عرفت أحياناً كيف تضفي على مؤسساتها السياسية والاجتماعية طابعاً واعياً ومتفكّراً يمنحها نبرة علمية.

فإذا انتقلنا من معاينة النتائج إلى معاينة الموضوع والمنهج، لاحظنا أن بين العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية علاقات لم يعد يصحّ وصفها بالكميّة، بل تستوجب منا وضعها في مواضعها بكل عناية. من الواضح أن العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية تشتغل معاً على نفس الموضوع الذي هو الإنسان، لكن القربى بينهما تتوقف عند هذا الحدّ. ذلك أنه من حيث المنهج، نجد لزاماً علينا أن نتبيّن أمرين: فالعلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية تسعيان معاً لتحديد نفسيهما بالاستناد إلى مرجع العلوم الدقيقة والطبيعية التي تملك خفايا المنهج العلمي. لكنّ علومنا تقيم مع هذه العلوم الأصوليّة علاقات معكوسة. فقد استفادت العلوم الإنسانية من العلوم الدقيقة والطبيعية درساً مفاده أنه ينبغي البدء بشذب المظاهر إذا

أردنا أن نطمح لفهم العالم. في حين أن العلوم الاجتماعية تلقّنت الدرس النظير الذي ينصّ على وجوب القبول بالعالم إذا كانت النيّة عازمة على تغييره.

كل شيء يتمّ إذن كما لو أن الوحدة الوهمية بين العلوم الاجتماعية والإنسانيه، وهي وحدة تغتذي وتقتات من نفس رغبة ابتلاء النفس بمحك المعرفة العلمية، لم تصمد عند الاحتكاك بالعلوم الدقيقة والطبيعية. فقد انقسمت تلك العلوم، ولم تنجح إلا في استيعاب بعض الأوجه المتضادة من منهج هذه: ففي المجالات التي لا تصل إلى مرتبة التوقع والترقّب، تتراجع العلوم الاجتماعية نحو شكل متدنٍ من أشكال التكنولوجيا (يطلق عليه لهذا السبب، على الأرجح، تسمية قليلة التهذيب هي التكنوقراطية). كما أنه في المجالات التي تتخطى التفسير، تتجه العلوم الإنسانية نحو التّيهان في غياهب التأملات الفلسفية.

ليس هنا مجال البحث عن الأسباب التي جعلت العلوم الدقيقة والطبيعية تطبق منهجاً ذا وجهين، فتطبّقة بمثل النجاح الذي نعلم، في حين أن العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية ليست قادرة إلا على استبقاء وجه واحد من الوجهين، عاملة على كل حال على تشويهه. في النهاية، لا ينبغي لهذا التفاوت أن يثير دهشتنا. فلا وجود، ولم يكن ثمة يوماً وجود، إلا لعالم فيزيائي واحد، ظلت خصائصه على ما هي عليه في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة، في حين أننا نجد عبر آلاف السنين، وفي أمكنة شتّى، سيلاً من آلاف العوالم البشرية التي تولد وتزول وكأنها لمح البصر. أيُّ عالم من هذه العوالم هو المليح؟ وإذا كانت كلها مليحة (أو لم يكن هناك واحد مليح من بينها جميعاً) فأين يقع الموضوع الحقيقي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وراءها أم أمامها؟ إن الفرق الكامن بينها يعكس البديل الذي يؤرّقها ويتعبها (خلافاً للعلوم الدقيقة والطبيعية، التي ليس لها أن تعاني من حمّى الشك بالنسبة لموضوعها): فإما أن تخصّ بالامتياز واحداً من هذه العلوم

لتحذو حذوه، وتنسج على منواله، وإما أن تطرحها جميعاً في حيّز الشك تطلّعاً منها نحو جوهر مشترك ما زال قيد الاكتشاف، أو نحو كون واحد وحيد يأتي بقدرة قادر ـ في حال كونه وحيداً حقاً ـ ليشكل مع كون العلوم الدقيقة والطبيعية كوناً واحداً.

في الصفحات السابقة لم نقم بأي جهد لطمس هذا التباين الذي نأمل أن لا يأخذ علينا البعض سعينا للتشديد عليه. فنحن نرى في الواقع أن العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية ليس من مصلحتها في الوقت الراهن أن تتستّر على أسباب التفرقة بينها. بل نرى من صالح الطرفين أن يتخذ كل منهما لفترة زمنية معينة، سبيلاً مختلفاً عن سبيل الآخر. فإذا كان لتقدّم المعرفة أن يبرهن في يوم من الأيام على أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تستحق أن تسمّى علوماً، فالبرهان سيأتي عن طريق الاختبار: وذلك بأن يُبرهَن على أن أرض المعرفة العلمية كروية، وعلى أن العلوم الاجتماعية والإنسانية، إذ تظنّان أنهما افترقتا وابتعدتا من أجل الوصول إلى مصاف العلم الوضعي ـ وإن يكن عبر سبيلين ضدّين ـ سوف ينتهي بهما المطاف، دون علم منهما، إلى الاندماج مع العلوم الدقيقة والطبيعية فيكفّان عندئذ عن التميّز عنها.

ينبغي إذن للتقرير الجديد أن يضفي على كلمة «اتجاه» معناها الأغنى والأوسع. أن يسعى جهده لأن يكون تأملاً جريئاً في أمر لا وجود له حتى الآن، بدلاً من أن يكون جردة أفسدها الحرص على عرض نواقص النتائج العتيدة. أن يسعى عبر الجهد البنّاء، حيث تلعب المخيلة دورها، إلى رصد مواضع الحبَل الذي لم يزل مستتراً، وإلى وضع معالم التطورات التي لم تزل خطوطها غامضة. أن لا يهتمّ بوصف الحالة الراهنة لعلومنا قدر اهتمامه بتلمّس السبل التي قد تطرقها ـ ربما بفضله ـ علوم الغد.

الانقطاعات الثقافية والنموّ الاقتصادي والاجتماعي(*)

(*) من كتاب «الإناسة البنيانية»، القسم الثاني، الفصل السابع عشر.

«Anthropologie structurale», Deux, Plon, 1973, Ch. XVII:
«Les discontinuités culturelles et le developpement économique et social».

(١)

مشكلة الانقطاعات الثقافية أمام النياسة الوصفية والتاريخ

كانت مشكلة الانقطاعات الثقافية قد طرحت على الوعي الغربي بصورة مفاجئة ودرامية، في القرن السادس عشر، إبّان اكتشاف العالم الجديد. لكن هذه المشكلة كانت تقتصر في ذلك العصر على احتمالين بسيطين: إما أن يكون الأهالي الأمريكيون بشراً، وعليهم عندئذ أن ينخرطوا ضمن الحضارة المسيحية بالتي هي أحسن أو بالتي هي أسوأ، وإما أن تكون الصفة البشرية منزوعة عنهم، فينتمون والحالة هذه إلى الشرط الحيواني. كان ينبغي إذن انتظار القرن الثامن عشر حتى تُطرح هذه المشكلة بصيغ تاريخية واجتماعياتية حقّة. كما ينبغي أن نشير، إلى أن جميع المؤلفين، بصرف النظر عن حلولهم المقترحة، يتفقون على المقدّمات العامة، أي على جواز مقارنة المجتمعات التي نسميها اليوم بدائية، بالحضارة الغربية. فسواء كانت المجتمعات البدائية تقع، كما يعتقد كوندورسيه في نقطة الانطلاق من تطورٍ تدرّجي صاعد، أو كانت تشكّل، كما توحي بعض آراء ديدرو، قمّة لم تعرف البشرية بعدها إلا الانحطاط المستمر، أو كان من الواجب، بموجب الفكر الأحدث والأرهف الذي يمثله روسّو، أن نميّز بين حالة طبيعية ليست مقولتها إلا نظرية بحتة، وبين شرط للبشرية ما زال ممثلاً

(١) مداخلة ألقاها المؤلف في «الطاولة المستديرة حول المقدمات الاجتماعية العامة للتصنيع» التي نظمها المجلس الأممي للعلوم الاجتماعية في أيلول ١٩٦١.

حتى أيامنا هذه بالشعوب البرّية التي تشكّل شهادة على نوع من التوازن الأمثل بين الإنسان والطبيعة. . فإن أيّاً من هذه التصوّرات لا يشك في أن الانقطاعات الثقافية ما هي إلا شهادات ظاهرة وبقايا دراسة لنموّ واحد متضافر العرى.

كان أوغست كونت بشكل خاص هو الذي شجب قصور هذه الرؤية الأحدية لنموّ البشرية، بوصفها تعتبر هذا النمو كناية عن تدرّج، حيناً، أو كناية عن تقهقر، حيناً آخر، أو عبارة عن خليط معقد من التدرج والتقهقر. ففي الدرس الثاني والخمسين من كتاب «دروس في الفلسفة الوضعيّة» ينتقد كونت مخاطر النظرية الأحدية للنمو الاجتماعي والثقافي. فيقول إنه ينبغي دراسة النمو بوصفه ميزة مخصوصة من ميزات الحضارة الغربية، على أن يعمد الدارس في ما بعد إلى تكييف النتائج التي يحصّلها مع عملية تغيير تتمّ من الخارج وتتناول مجتمعات مختلفة. أما الماركسية فتؤيد هذه الخصوصية للتطورات المخصوصة: «إن من يريد إرجاع الاقتصاد السياسي لبلاد أرض النار والاقتصاد السياسي لانكلترا الراهنة إلى نفس القوانين، لا يقوم، بالطبع، إلا بالاعراب عن أبسط الأفكار المبتذلة» (انجلز، «أنتي دورنغ»). وإذ تتفق الماركسية مع الوضعية حول هذه النقطة، فهي ترى في النموّ خاصّة جوانيّة من خصائص الحضارة الغربية: «فالجماعات البدائية القديمة تستطيع أن تبقى على قيد الحياة آلافاً من السنين قبل أن تولّد التجارة مع العالم الخارجي فروقات في الثراء داخلها، تؤدي إلى انحلالها» (انجلز، «أنتي دورنغ»).

لكن الفكر الماركسي جاء بنقطتين جديدتين لهما أهمية رئيسية بالنسبة للمشكلة التي نعالجها هنا. فهو، في المقام الأول، يسجّل للحضارات البدائية القديمة فضل تلك الاكتشافات التي لم يكن النمو الغربي معقولاً بدونها، والتي يقتصر اتساع هذا النمو، كما كان عليه في القرن التاسع، على نتف متواضعة إذا ما قورن بها: «فأقدم الأزمة السحيقة. . . كان

منطلقها الإنسان وقد تخلص من الملكوت الحيواني، كما كان مضمونها التغلّب على نوع من الصعوبات لن يعرف البشر لها مثيلاً في مستقبلهم ولو كان بعضهم لبعض أولياء» (أنجلز، «أنتي دورنغ»). أما في المقام الثاني، وبشكل خاص، فإن ماركس يتناول المنظور الذي تعايَن من خلاله، عادةً، عملية التصنيع والنمو، فيقلبه رأساً على عقب. فهو يرى أن التصنيع ليس ظاهرة مستقلّة بذاتها ينبغي أن يؤتى بها من الخارج ليصار إلى إدخالها في صلب حضارات غافلة خاملة. بل على العكس. فالتصنيع كناية عن وظيفة، وعن نتيجة غير مباشرة، [تلعب دورها كشرط من] شروط المجتمعات المسمّاة «بدائية»، أو على الأصح، كشرط من شروط العلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات والغرب.

إن مشكلة الماركسية الأساسية تقوم على معرفة كيف أن العمل يولّد قيمة زائدة، ولماذا هو يولّدها. ونحن نرى أن الدارسين لم يشيروا بما فيه الكفاية إلى أن جواب ماركس على هذه المشكلة يرتدي طابعاً نياسيّاً. فالبشرية البدائية كانت قليلة العدد بحيث إنها كانت لا تقيم إلّا في تلك المناطق من العالم التي كانت ظروفها الطبيعية تؤمن لها حصيلة إيجابية، قياساً على العمل المبذول فيها. من ناحية ثانية، إن إقامة علاقة معيّنة بين القيمة الزائدة والعمل بحيث تضاف الأولى دائماً على الثاني، هي خاصّة جوانية ملازمة للثقافة ـ بالمعنى الذي يضفيه النيّاسون على هذه الكلمة. أما استغلال الإنسان للإنسان فأمر ينشأ في فترة لاحقة، وهو يظهر بصورة عينيّة في التاريخ على صورة استغلال المستعمَر من قبل المستعمِر: بتعبير آخر، إنه ينشأ عن تملُّك المستعمِر لفضل القيمة الزائدة التي رأينا لتوّنا أن الإنسان البدائي كان يتصرّف بها بملء الحق: «لنفترض أنه يتوجّب على أحد سكان هذه الجزر أن يشتغل اثنتي عشرة ساعة أسبوعياً لتلبية حاجاته. هكذا نرى أن أول ما تخصّ به الطبيعة هذا الإنسان، هو أنه يملك متسعاً من الوقت يقضيه في شؤون التسلية. فلكي يستغل هذا الوقت بصورة تعود

عليه هو بالإنتاج، ينبغي أن تحصل سلسلة بكاملها من الأحداث التاريخية. أما لكي ينفق هذا الوقت في عمل إضافي يعود بالإنتاج على غيره، فينبغي أن يُكره على ذلك بالقوة» (ماركس، «رأسلمال» الكتاب الثاني).

ينجم عن ذلك أولاً، أن الاستعمار سابق على الرأسمالية تاريخياً ومنطقياً. وينجم عنه ثانياً، أن النظام الرأسمالي يقتضي معاملة شعوب الغرب على نحو المعاملة التي سبق للغرب أن عامل بها الشعوب الأهلية. وإذن، فالعلاقة بين الرأسمالي والبروليتاري عند ماركس، ليست سوى حالة خاصة من العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر. من هذه الزاوية، قد يذهب المرء إلى حدّ القول بأن علم الاقتصاد والاجتماعيات في الفكر الماركسي يولدان بوصفهما منوّعين من منوّعات النياسة. ففي الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفصل الواحد والثلاثين، تتبيّن لنا أطروحة ماركس هذه بوضوح تام: إن أصل النظام الرأسمالي يعود إلى اكتشاف مناطق الذهب والفضة في أميركا، ثم إلى تحويل الأهلين إلى عبيد، ثم إلى غزو بلاد الهند الشرقية ونهبها، وأخيراً إلى تحويل افريقيا «لنوع من الحِمى التجاري من أجل صيد الزنوج». «هذي هي الطرائق المثلى للتراكم الأولي التي شكّلت مؤشراً لبزوغ فجر العصر الرأسمالي». ثم ما لبث بعد ذلك أن نشبت الحرب التجارية. «كان ينبغي لعبودية العمال المأجورين المحجّبة في أوروبا أن تسير أولاً على الطريق التي مهّدتها لها العبودية السافرة الوجه في العالم الجديد».

سواء قبل المرء الطروحات الماركسية أم رفضها، فإن هذه الاعتبارات مهمّة لأنها تلفت النظر إلى وجهين من أوجه مشكلة النمو، كثيراً ما يميل المفكرون المعاصرون إلى إهمالها.

إن المجتمعات التي نسمّيها اليوم «متخلّفة» ليست هي المسؤولة ذاتياً في المقام الأول عند تخلّفها(*)، ونحن نخطىء إذ نعتبرها خارجة عن نطاق

(*) Les sociétès que nous appelons aujourd'hui «sous - developpées» ne sont pas telles de leur propre fait...

النمو الغربي أو باقية بلا حراك أمامه. والحق أن هذه المجتمعات، عبر تدميرها المباشر أو غير المباشر بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، هي التي جعلت نمو العالم الغربي أمراً ممكناً. هناك علاقة تكامل بينها وبينه. إن النمو نفسه، ومتطلباته المتعطّشة، قد جعلتها على ما هي عليه، بحيث إن هذا النمو يكتشفها اليوم. فالمسألة إذن ليست مسألة اتصال أو تواصل بين سياقين كان لهما أن يتابعا مسيرتهما كلٌّ على حدة. وعلاقة الغربة بين المجتمعات المسمّاة متخلفة والحضارة الآلية تقوم بشكل خاص على أن الحضارة الآلية تجد في تلك المجتمعات نتاجها الذي هو من صنع يديها، أو بشكل أدق، حصيلة أعمال التدمير التي اقترفتها بحقّها سعياً وراء بلورة واقعها الخاص [واقع الحضارة الآلية].

في المقام الثاني، لا يجوز تصوّر هذه العلاقة بصورة مجرّدة، وليس من الممكن أن نتغافل عن كونها قد ظهرت بصورة عينيّة، منذ عدة قرون، عبر العنف والقهر والإبادة. من هذه الزاوية أيضاً لا تعود مشكلة النمو موضوعاً لتأملات صافية. فالتحليل الذي يمكن أن يُتناوَل النمو بموجبه، والحلول التي قد تقترح له، ينبغي بالضرورة أن تأخذ بالحسبان تلك الشروط التاريخية المبرمة وذلك المناخ الخلقي التي تشكّل ما يمكننا تسميته «بالزخم الديناميكي» للوضع الاستعماري.

بالتالي، ليس من الممكن البتّة أن نعتبر النمو كما يعتبره مالينوفسكي كناية عن «حصيلة لوقع ثقافة أرفع وأنشط على ثقافة أبسط وأخمل» (ب. مالينوفسكي، «دينامية تبادل الثقافة»). «فالبساطة» و«الخمول» ليستا صفتين جوّانيّتين ملازمتين للثقافات المذكورة، بل نتجيتين للفعل الذي مارسه النمو عليها في بدايات أمره: إنه وضعٌ تَولَّد عن التفظيع والسلب والعنف التي لولاها لما كان للشروط التاريخية لهذا النمو نفسه أن تتضافر (ولو أنها تحقّقت بطريقة مختلفة، فإن وضع الاتصال كان سيتمّ على نحو آخر وبصورة لا نستطيع أن نتخيّلها). ليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، «نقطة صفر

للتغيُّر» (ل. مير)، اللهم إلا إذا قبل المرء بتحديد هذه النقطة في لحظة وجودها بالفعل، أي في عام ١٤٩٢، عشيّة اكتشاف العالم الجديد، فتبدأ عمليات التدمير، تدمير العالم الجديد نفسه أولاً ثم عوالم أخرى غيره، مما سيكون له أن يوفّر شروط النموّ لصالح الغرب، ثم إن يتيح لهذا النمو أن يتبلور قبل أن يعود فيفرض نفسه من الخارج على مجتمعات كانت قد غدت حالها كعصف مأكول، من أجل أن يولد النموّ نفسه ويترعرع على أنقاضها.

وما يصحّ قوله على صعيد التاريخ الأكبر، يصحّ كذلك على صعيد الأصغر. فعندما تتصدّى الحضارة الغربية لمشكلات تصنيع البلدان المتخلفة، فإنها تلتقي أول ما تلتقي بصورة الدمار الذي كان قد توجّب عليها في البدء أن تنزله بهذه البلدان سعياً وراء وجودها كحضارة. إنها صورة مشوّهة، وكأنما عملت القرون على تحنيطها. كذلك فنحن واهمون إذ نعتقد أن إقامة الصلة بين الحضارة الآليّة وهؤلاء الأهلين الذين ظلوا أغرب الناس عنها، تتمّ في المطلق والمجرّد. والحق أنه قبل أن تتمّ هذه الصلة المعلنة بوقت طويل، كانت هناك مفاعيل مُسبقة قد بدأت تُلمس منذ سنوات طويلة. وذلك بطريقتين: فتارةً كانت تتخذ شكل التدمير من بعيد، وطوراً تتخذ شكل التطلع والرغبة التي تتساوى هي الأخرى مع التدمير.

فلطالما كثر الحديث عن فتك الأمراض التي حملها الإنسان الأبيض إلى مجتمعات أهلية لم تكن تتمتّع بأية مناعة ضدها. ونحن نرى في هذا الحديث الكثير ما يكاد يغني عن التذكير بإبادة مجتمعات بأسرها تحت وطأة المرض، إبادة بدأت في القرن السادس عشر وما زلنا نلمس آثارها المحزنة حتى أيامنا هذه. فكما أن الحصان قد انتشر وجوده في سهول أمريكا الشمالية بصورة أسرع بكثير من نفاذ الحضارة الغربية إليها، فإن الجراثيم المرضيّة تقطع المسافات بسرعة مذهلة: لقد وصل فتك هذه الجراثيم إلى

أقصى مناطق الدنيا، حيث يستطيع المرء أن يفترض أن هناك بشراً ومجتمعات كانت ما تزال سليمة معافاة، ففتكت بها الجراثيم قبل سنوات، وأحياناً قبل عشرات السنوات من حصول الصلة الفعليّة بينها وبين البيض.

ونستطيع أن نقول نفس القول بالنسبة للمواد الأولية والتقنيات. لقد عرض ألفرِدْ مِترو في مقال بعنوان: «ثورة الفأس» (مجلة ديوجين العدد ٢٥، ١٩٥٩) كيف أن تبنّي فؤوس الحديد قد يؤدي إلى تدمير حقيقي للحضارت الأهلية، رغم أنه يسهّل النشاطات التقنية والاقتصادية ويبسّطها. إن قبائل يير يِرُونْت التي تقيم في شمال استراليا، والتي اشتغل لوريستون شارب على دراستها، قد فقدت، بتبنّيها للأدوات المعدنية، كل مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي كانت مرهونة بامتلاك الفؤوس الحجرية واستعمالها ونقلها. إن تبنّي أداة أشد اتقاناً قد أدى إلى انهيار التنظيم الاجتماعي وإلى تفسّخ الجماعة. والحال أن الحديد يقطع المسافات بصورة أسرع وأبعد من البشر، عن طريق الحروب والزواج والتبادل التجاري، حتى ولو كان يقتصر على أداة مستهلكة أو معطوبة، بل حتى لو كان أحياناً على شكل بقايا وأنقاض لا تخضع للوصف والتحديد.

هذا التدمير من بعيد قد يتخذ أحياناً شكل تطلّعٍ حقيقيّ من قبل الجماعات الأهلية، وذلك بمجرّد أن يحصل تلامس طفيف بينها وبين إحدى الحضارات. إذ يروي ستانر وقائع مغامرة قديمة بائسة حصلت له، كما حصل بعضها لغيره من النيّاسين، في استراليا وجنوب أمريكا، وغيرهما من المناطق. فقد تنبّه هذا العالم، في حوالي عام ١٩٣٠، ومن خلال تقارير رسمية وشبه رسمية، إلى وجود قبائل ما زالت بريّة تماماً، في منطقة نائية من استراليا. ولما ذهب إلى تلك المنطقة وجد أن بعض المنشآت التي كان بعض الأوروبيين أو الصينيّين قد أقاموها بصورة عابرة في تلك النواحي منذ خمسين عاماً، قد نجحت في تفريغ المنطقة من أهاليها الذين تاهوا في

قفارها بحثاً عن أدوات معدنيـة، أو عن بعض التبغ والشـاي والسكر والألبسة. أما «البريّون» المزعومون فلم يكونوا سوى بقيّة باقية من سكان المنطقة الداخلية، نزاحوا في أعقاب بني جنسهم باتجاه السجوف المتقدمة ولم يعودوا سوى حفنة من البشر منحلّة اجتماعياً ومعنوياً. لكن الأراضي التي لم تكن قد استكشفت بعد، كانت قد باتت خالية من السكان. (W. E. H. Stanner «Durmugan, a Nangiomeri», In Joseph B. Casagrande, ed. «in the company of Man», P.74-75).

(٢)
المصادر الثلاث لمقاومة النموّ

بعد أن حدّدنا الأطر التاريخية العينيّة التي تظهر الانقطاعات الثقافية في صلبها، يمكننا أن نسعى الآن، بقدر أقلّ من المجازفة، إلى استخلاص الأسباب العميقة لمقاومة النمو.

ولكن يجدر بنا قبل كل شيء أن نفرد مكاناً خاصاً للحالات ـ وهي استثنائية على كل حال ـ التي تتوصل فيها الثقافة الأهلية إلى الاعتصام جزئياً في ما يشبه «الجُحر» الثقافي الذي تكون الحضارة الصناعية قد أبقت لها عليه.

وأشهر مثل على ذلك هو معشر الأيروكوا في ولاية نيويورك، الذين ما زالوا منذ أكثر من نصف القرن يوفّرون للولاية المذكورة أفضل مجموعات عمل مختصّة بتركيب البنى المعدنية، من جسور وناطحات سحاب، الخ. وتتفسّر هذه الموهبة، من ناحية، بالتدريب التقليدي على مزاولة اجتياز السيول الجارفة والمهاوي العميقة، ومن ناحية أخرى، باحتمال أن يكون هؤلاء الهنود قد وجدوا في مثل هذا النشاط المحفوف بالمخاطر، والذي هو مدعاة لتوليد الإعجاب بمن يزاوله، فضلاً عن أجره المرتفع ـ بالإضافة إلى كونه موسمي، وبالتالي يتفق مع نوع من حياة البداوة ـ بديلاً عن حملات الغزو التي كانوا يقومون بها في القدم.

كذلك نجد مثلاً آخر، كان أقل استمرارية لكنه كان أكثر سطوعاً،

في ذلك الازدهار العجيب للفنون التشكيلية والخطيّة في الساحل الشمالي الشرقي من كندا وألاسكا، بعد إنشاء الكونتوارات المختصة بتجارة الفرد في هاتين المنطقتين. فقد تضافرت أوقات الفراغ المتّسعة مع إدخال الأدوات الجديدة والإثراء المشجع على التأمل الفكري المشوب بالكثير من الخيال، لتعمل خلال ما يقارب الخمسين عاماً على استثارة تَوَجّهٍ ـ كان حتى ذلك الحين خامداً ـ نحو صراعات مدارها الأبّهة والتشاوف حيث يلعب امتلاك الأشياء الثمينة والتباهي بها وإتلافها دوراً من الدرّجة الأولى. صحيح في هذه الحالة أن الانهيار السّكاني الذي جاء نتيجة لتغلغل الأمراض الأوروبية كان يفعل فعله، مؤقّتاً، في نفس الاتجاه، لأن الكثير من الألقاب التي كان يحملها النبلاء والأشراف، أصبحت بعد انقطاع نسل هؤلاء، محطّ أنظار المتنافسين على اكتسابها ووسيلة تسلّق اجتماعي بالنسبة لطبقة بذاتها من «المحدثي النعمة». لكننا بهذين المثلين وببعض الأمثلة الأخرى التي كان من الممكن أن نضمّها إليهما، لا نخال أنفسنا في مجال استعراض غرائب الأمور.

فنحن نرى بصورة عامة أن الأسباب العميقة التي تكمن وراء مناهضة النموّ تتلخص في ثلاثة. أولاً، هناك اتجاه لدى معظم المجتمعات المسمّاة بدائية لتفضيل الوحدة على التغيُّر. ثانياً، هناك احترامها العميق لكل القوى الطبيعية. وأخيراً، هناك نفورها من الانخراط في صيرورة تاريخية.

أ ـ إرادة الوحدة:

كثيراً ما أشار الباحثون إلى عدم وجود التنافس والتزاحم لدى بعض المجتمعات التي نطلق عليها اسم البدائية، وذلك في صدد تفسير مقاومتها للتنمية والتصنيع. غير أن علينا إبداء بعض التحفّظ حول هذه النقطة: فالخمول واللامبالاة اللذان لفتا انتباه المراقبين، قد يكونان نتيجة لأذى متلاحق أحاق بهذه المجتمعات عند اتصالها [بالحضارة]، وليس شرطاً

أصليّاً مفطوراً فيها. رغم ذلك لا يسعنا إلا أن نشدّد على أن غياب ذهنية التنافس هذه، لا ينجم غالباً عن حالة مجلوبة من الخارج أو عن تطويع سلبي سابق، بل الأرجح أنه ناجم عن تقدّم متعمَّد، يتّفق مع تصوّر معيّن للعلاقات بين البشر والعالم، وبين البشر أنفسهم. أما إلى أيّ حدّ قد تكون هذه المواقف، المختلفة كل الاختلاف عن مواقف العالم الغربي، شديدة الرسوخ [لدى أصحابها] فذلك يتبيّن لنا بصورة فيها من الفكاهة بعضها، من خلال ملاحظةٍ سجَّلها أحد الباحثين مؤخراً في غينية الجديدة بين قبائل الغاهوكو ـ كاما. فقد تعلّم هؤلاء الأهالي من المبشّرين لعبة كرة القدم. ولكن عوضاً عن أن يحاولوا الوصول إلى تغلّب أحد الفريقين، شرعوا يضاعفون عدد الجولات حتى يصبح عدد الهزائم والانتصارات متساوٍ تماماً. فاللعبة تنتهي لديهم، لا كما تنتهي عندنا بتغلّب أحد الفريقين، بل عندما يتأكد اللاعبون من أنه ليس هناك فريق منهزم(*).

وقد يسجل باحثون آخرون ملاحظات عكسية في مجتمعات أخرى، لكنها هي الأخرى تظل متنافية مع ذهنية التنافس الفعلية: هكذا مثلاً عندما تجري الألعاب التقليدية بين فريقين يمثلان الأحياء من جهة، والأموات من جهة أخرى، ويكون من الواجب عندئذ أن تنتهي اللعبة بفوز الأحياء.

على كل حال فمعشر الغوكو ـ كاما أنفسهم هم الذين يوزّعون المسؤوليات السياسية ـ كما هي الحال غالباً في غينية الجديدة ـ بين شخص الرئيس وشخص الخطيب، فيكون دور الخطيب أن يعبّر بشكل ظاهر وعدائي عن المشكلات والنزاعات، بينما يقوم دور الرئيس، بالعكس، على

(*) ك. ريد، «الرئاسة والإجماع في مجتمع غينية الجديدة»، أمريكان انتروبولوجيست، ١٩٥٩، ٣، ٦١.

- K. E. Read, «Leadership and Consensus in a New Guinea Society», American Anthropologist, 61 (3), 1959.

التدخل من أجل تهدئة الأمور، وتسويتها سلمياً وايجاد الحلول الوسطية.
ومن الملفت للنظر، من هذه الزاوية، أن معظم المجتمعات المسمّاة «بدائية» تعتبر أن فكرة اتخاذ القرار بموجب رأي الأكثرية فكرة غير معقولة، إذ أنها ترى أن التماسك الاجتماعي والتفاهم بالتي هي أحسن ضمن الجماعة أفضل من أي تجديد كائناً ما كان نوعه. بالتالي، لا تتخذ قراراتها إلا بالإجماع. بل إن التداول أو التشاور يكون في بعض الأحيان ـ وهذا أمر ثبتت صحته في عدة مناطق من العالم ـ مسبوقاً بمعارك شكلية ومصطنعة، تُفرَغ خلالها النزاعات القديمة. . أما القرار فلا يُتَّخذ إلا بعد أن تكون الجماعة قد حقّقت في صلبها شروط الإجماع الذي لا غنى عنه.

ب ـ احترام الطبيعة:

إن التصوّر الذي يملكه عدد كبير من المجتمعات البدائية عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة، يمكن أن يفسّر بعض أنواع مقاومة النمو. والواقع أن النموّ ينطوي على إقرار غير مشروط بأولوية الثقافة على الطبيعة، الأمر الذي لا يكاد يكون مسلّماً به إلا ضمن نطاق الحضارة الصناعية فقط. لا شك في أن الانقطاع بين العالمين أمر معترف به لدى الجميع، فليس ثمّة مجتمع، مهما ضؤل شأنه، إلا ويولي قيمة بارزة لفنون الحضارة التي كان اكتشافها واستخدامها سبباً في انفصال البشرية عن الحيوانية. غير أن مقولة الطبيعة تتخذ دائماً لدى الشعوب المسمّاة «بدائية» طابعاً ملتبساً: فالطبيعة سابقة على الثقافة، وهي أيضاً دون الثقافة. لكنها بشكل خاص ذلك المجال الذي يأمل الإنسان من خلاله أن يتّصل بالآباء الأوّلين وبالأرواح وبالآلهة. ففي مقولة الطبيعة إذن منوّع «فائق للطبيعة» [أو غيبي]، ولا شك في أن هذا «الغيب» هو أيضاً فوق الثقافة التي تأتي الطبيعة دونها.

في هذه الشروط لا ينبغي لنا أن نعجب إذا رأينا أن التقنيات والأشياء المصنّعة تُبتَلى لدى الفكر الأهلي بضرب من الاستهانة بها ما أن تمسّ كنه الأمور، أي ما أن تمسّ العلاقات القائمة بين الإنسان والعالم ما

فوق الطبيعي [الغيبي]. فسواء في العصور القديمة الكلاسيكية وغير الكلاسيكية، أو في الفولكلور الغربي وفي المجتمعات الأهلية المعاصرة، نجد أمثلة لا تحصى عن تحريمات لأشياء مصنّعة محليّاً، أو لأشياء دخلت حديثاً إلى المجتمع، فتحظّر استعمال هذه الأشياء في جميع أفعال الحياة الاحتفالية ومختلف أوقات الطقوس. هكذا كانت الحال بالنسبة لتحريم الربا من قِبَل آباء الكنيسة ومن قِبَل الإسلام. والحق أن في هذا التحريم مقاومة عميقة جداً لما يمكن تسميته بالوسائلية(*) التي تكيف المواقف وتقولبها، بصرف النظر كليّاً عن الهدف الذي يُقال أن هذا التحريم أو ذاك قد وضع من أجله.

كما ينبغي لنا أن نفسّر بنفس الطريقة نفور المجتمعات المذكورة من الصفقات العقارية، عوضاً عن تفسيره بوصفه نتيجة مباشرة للنظام الاقتصادي أو لملكية الأرض الجماعية. فإذا كانت بعض الجماعات الأهلية البائسة في الولايات المتحدة تتمرّد، وهي التي لا تعدّ إلا بضع عشرات من العائلات، على مشاريع نزع ملكيتها لأراضيها رغم أن هذه المشاريع تتضمّن تعويضات مالية تصل إلى عشرات الألوف، بل إلى عدة ملايين من الدولارات أحياناً، فذلك، على حد قول المعنيّين أنفسهم، لأن بعض هذه الأراضي يعتبر في نظرهم بمثابة «الأم»، وأنهم، والحالة هذه، لا يستطيعون عنها فكاكاً ولا يرتضون لها مبادلة بأي شيء. فإذا دفعنا هذا المنطق أشواطاً أبعد، كان لنا أن نذكر مثال أولئك السكان الذين يعيشون من التقاط الحبوب البريّة (وهم قبائل المينوميني الذين يقيمون في منطقة البحيرات الكبرى) والذين هم على معرفة تامة بالتقنيات الزراعية التي يستخدمها جيرانهم (وبشكل خاص، قبائل الايروكوا) لكنهم يرفضون تطبيقها على إنتاج غذائهم الأساسي (الرز البرّي) رغم أنه قابل تماماً للزراعة، وذلك بحجة

(*) instrumentalisme الوسائلية (على وزن الذرائعية، وهي على كل حال منوّع من منوّعاتها).

أنه من المحظّر عليهم أن «يجرحوا أمّهم الأرض». في مثل هذه الحالات، نجد أنفسنا حيال أولويّة للطبيعة على الثقافة تعزى إليها بشكل مبدئي، وهو أمر عرفته حضارتنا في الماضي، ونراه يطفو أحياناً على السطح إبان الشدائد والأزمات، لكنه بالنسبة للمجتمعات المسمّاة «بدائية» يطرح نفسه بوصفه سستاماً من المعتقدات والممارسات التي تنشدّ بعضها إلى بعض في هيكل مرصوص البنيان.

والواقع أيضاً أن هذا التضادّ نفسه هو الذي يضفي على تقسيم العمل بين الجنسين أساسه النظري. فمهما يكن من أمر هذا التقسيم عند مقارنة المجتمعات فيما بينها، يظل ينطوي على عناصر ثابتة تخضع لتفسيرات شتّى وتطبق هنا أو هناك على أنحاء مختلفة. هكذا مثلاً شأن التماثل بين التضاد: **طبيعة/ ثقافة** والتضادّ: **أنثى/ ذكر**، الذي ينبني عليه تكريس النساء لأشكال النشاط التي تعتبر أنها تمتّ بصلة إلى نصاب الطبيعة(كالبستنة، مثلاً) أو تضع الحرفي على صلة مباشرة بمنتوجات أو أشياء طبيعية (كالفخار المشغول باليد، والحياكة ـ الجدْل)، في حين ينصرف الرجل إلى تعاطي نفس الأنماط من النشاط عندما تتطلّب هذه الأنماط تدخل الثقافة على شاكلة أدوات أو آلات يتطلّب صنعها مستوى معيّناً من التعقيد (يظل نسبياً على كل حال، حسب المجتمعات).

ج ـ رفض التاريخ:

من هذا المنظور المزدوج نرى إلى أيّ حدّ يتّخذ طرح مشكلة المجتمعات التي «بلا تاريخ» طابعاً عبثياً. فالمسألة ليست في أن نعرف ما إذا كانت المجتمعات المسمّاة «بدائية» مجتمعات لها تاريخ أو ليس لها تاريخ بالمعنى الذي نعطيه نحن لهذه اللفظة. فهذه المجتمعات خاضعة للزمنية كسائر المجتمعات الأخرى وبمثل الطريقة. لكنها، خلافاً لما يجري عندنا، ترفض التاريخ وتسعى جهدها لأن تقضي في صلبها على كل ما من شأنه أن يكوّن بداية لصيرورة تاريخية. وكما يقول مثل شعبي عند قبائل لوفيدو

في افريقيا الجنوبية، بكل ما يحمله من دلالة وحنين: المهم أن يعود المرء إلى بيته؛ لأن رحم الأم لن يعود إليه أحد..

إن المجتمعات الغربية صنعت لكي تتغيّر. هذا هو مبدأ بنيتها وتنظيمها. في حين أن المجتمعات المسمّاة «بدائية» تبدو لنا بدائية لأنها، على الأخص، قد صنعت من قِبَل أعضائها لكي تدوم. فانفتاحها على الخارج محصور جداً، وما نسمّيه عندنا بـ«ذهنية الحنين إلى مسقط الرأس» يطغى عليها. أما الغريب فإنه يُعتبر وسخاً ومبتذلاً حتى ولو كان جاراً قريباً. بل إن [«البدائيين»] يذهبون إلى حدّ نزع الصفة البشرية عنه. لكن البنية الاجتماعية الداخلية لديهم تمتاز، على العكس، بلحمة أكثر تراصّاً وبديكور أغنى مما نجده في الحضارات المركّبة. فلا شيء متروك للصدفة في تلك المجتمعات. بحيث إن المبدأ المزدوج الذي يجعل لكل شيء موضعاً، ويحتّم على كل شيء أن يكون في موضعه، يهيمن على كل الحياة الأخلاقية والاجتماعية. وهو يفسّر أيضاً كيف أن بعض المجتمعات ذات المستوى التقني ـ الاقتصادي المتدني جداً تستطيع أن توفر لنفسها مشاعر الارتياح والغبطة، وكيف أن كلاً منها تعتقد أنها توفر لأعضائها الحياة الوحيدة التي تستحق عناء العيش. ولعلّها بذلك تقدم لأبنائها قسطاً أكبر من السعادة. ولكن بما أن هذه السعادة تزعم الكمال لنفسها، فإن كل شكل من أشكالها يظل معزولاً لا محالة عن الأشكال الأخرى، فيتثبّت ويتجمّد من حيث المبدأ، إن لم يكن دائماً من حيث الواقع.

العرق والتاريخ(*)

(*) منشورات غونتييه، باريس، ١٩٦١، (كتب عام ١٩٥٢)
«Race et Histoire», Gonthier, Paris, 1961.

(١)
العرق والثقافة

قد يكون في الحديث(*) عن مساهمة الأعراق البشرية في الحضارة العالمية شيء من العجب، خاصة إذا جرى هذا الحديث ضمن سلسلة من الكتيّبات المعدّة لمكافحة الأحكام العنصرية المسبقة. فمن العبث أن يعمد المرء إلى قدح زناد الفكر واستنفار الجهود من أجل البرهان على أن الوضع الراهن للعلم لا يسمح بالجزم حول تفوّق هذا العرق، ذهنيّاً، على ذاك، أو حول دونيته، ذهنياً، بالنسبة لآخر، اللهمّ إلا إذا كان المحدّث يرمي، خلسةً، إلى إعادة الاعتبار والتماسك لمقولة العرق، عن طريق الظهور بمظهر المبرهن على أن الجماعات الإنسية الكبرى التي تتألف منها البشرية قد قدّمت، بما هي كذلك، مساهمات مخصوصة في الإرث البشري المشترك.

غير أنه ما من شيء أبعد عن مرادنا من هذا المشروع الذي لا يؤدي إلا إلى إعادة صياغة العقيدة العنصرية بطريقة ملتوية.. عندما يسعى المرء إلى وسم الأعراق الحياوية بسماتٍ نفسانية خاصة، فإنه يبتعد بذلك عن الحقيقة العلمية، بمقدار ما يُبعده عنها تحديده لهذه الأعراق بصورة إيجابية أو

(*) من مجموعة «المسألة العرقية أمام العلم الحديث»، الأونسكو، باريس ١٩٥٢، أعيد نشره بترخيص من الأونسكو. أعيد النظر في النصّ وجرى تنقيحه في بعض المواضع.

سلبية. ولا ينبغي أن ننسى أن غوبينو، الذي جعله التاريخ أبا النظريات العنصرية، لم يكن، رغم ذلك، ينظر إلى «التفاوت بين الأعراق البشرية» بصورة كميّة، بل بصورة نوعية: فالأعراق البدائية الكبـرى التي كانت تشكّل البشرية في بداياتها ـ الأبيض والأصفر والأسود ـ لم تكن بالنسبة له متفاوتة من حيث القيمة المطلقة، بمقدار ما كانت مختلفة من حيث ملكاتها الخاصة. وفساد النوع كان يرتبط لديه بظاهرة التهجين أكثر من ارتباطه بالموقع الذي يحتله كل عرق في سلّم القيم المشترك بين جميع الأعراق. وبالتالي، فقد كان لهذا الفساد أن يَعْتَوِر البشرية بأسرها، بوصفها خاضعة، دونما تمييز بين الأعراق، لعملية تهجين مضطردة. لكن الخطيئة الأصلية التي تقع فيها الإناسة تقوم على الخلط بين مقولة العرق التي هي مقولة حياوية صرف (هذا إذا افترضنا على كل حال أن بوسع هذه المقولة أن تطمح إلى الموضوعية حتى ضمن هذا الحقل المحدود، الأمر الذي تدحضه الجينيّات الحديثة) وبين النواتج الاجتماعياتية والنفسانية للثقافات البشرية. حَسْبُ غوبينو أنه ارتكب هذه الخطيئة، لكي يجد نفسه حبيساً ضمن تلك الدوامة الجهنّمية التي تُفـضي بصاحبها من خطأ فكري، لا يخلو من النيّة السليمة، إلى التنظير اللاإرادي لكل محاولات التمييز والاستغلال.

هكذا فنحن عندما نتحدث في هذه الدراسة عن مساهمة الأعراق البشرية في الحضارة، فإننا لا نريد بذلك أن نقول إن المساهمات الثقافية لآسيا وأوروبا، لأفريقيا أو أميركا، تستمدّ أصالة ما من كون هذه القارات مأهولة، بشكل عام، بسكان من أرومات عرقية مختلفة. فإذا كانت هذه الأصالة موجودة ـ وهي على الأرجح كذلك ـ فإنها تعود إلى ظروف جغرافية وتاريخية واجتماعياتية، لا إلى ملكات مختلفة مرتبطة بالتكوين التشريحي أو الجسدي للسود أو للصفر أو للبيض. غير أننا نرى أنه بمقدار ما حرصت هذه السلسلة من الكتيّبات على توفية وجهة النظر السلبية هذه حقّها، فإنها في الوقت نفسه تجازف بتنحية جانب، شديد الأهمية هـو الآخر، من

جوانب الحياة البشرية، وهو أن هذه الحياة لا تنمو وفقاً لنظام مضطرد الرتابة، بل عبر صيغ من المجتمعات والحضارات عجيبة التنوّع. هذا التنوع الفكري والجمالي والاجتماعياتي، لا يتّصل بأية صلة سببية بذلك التنوع القائم، على الصعيد الحياوي، بين بعض جوانب التجمعات البشرية التي تقع تحت الملاحظة: إنه مواز له فقط على صعيد آخر. لكن التنوع الأول يتميّز عن الثاني بخاصّتين هامّتين. إحداهما أنه يقع ضمن نصاب آخر من الكبر أو الحجم. فهناك من الثقافات البشرية عدد أكبر بكثير مما هناك من الأعراق البشرية. إذ أن الأولى تُعدّ بالألوف والثانية بالآحاد: وثقافتان ناجمتان عن بشر ينتمون لنفس العرق، قد تختلفان بنفس القدر أو يزيد عن ثقافتين ناشئتين عن جماعتين متباعدتين عرقياً. أما الخاصة الثانية، فهي أن التنوّع بين الثقافات يطرح مشكلات عديدة، خلافاً للتنوّع بين الأعراق حيث يقوم الاهتمام الرئيسي على أصلها التاريخي وعلى توزعها في المكان. إذ بوسع المرء أن يتساءل عما إذا كان هذا التنوع يشكّل نفعاً للبشرية أو ضرراً، وهي مسألة إجمالية تتفرع عنها بالطبع مسائل أخرى كثيرة.

وأخيراً نشير بشكل خاص إلى أن على المرء أن يتساءل عما يتقوّم به هذا التنوع، وإلاّ عادت الأحكام العنصرية المسبقة تنبت مرة أخرى، في حقل جديد، بعد أن صير إلى اقتلاعها من تربتها الحياوية. إذ من العبث أن ننجح في حمل الإنسان العادي على التنكّر لتلك الدلالات الفكرية أو الأخلاقية التي كان يعزوها للجسد الأسود أو الأبيض، للشعر الأملس أو الأجعد، ثم نطلب منه أن يلتزم الصمت حيال مسألة أخرى برهنت التجربة على أنه يتمسك بها تمسّكاً مباشراً، وهي أنه إن لم يكن هناك ملكات عرقية فطرية، فكيف نفسّر أن الحضارة التي نمّاها الإنسان الأبيض قد حقّقت الانجازات الهائلة التي نعرفها، بينما ظلت حضارات الشعوب الملوّنة في الخلف، فبقي بعضها في منتصف الطريق، وأصيب بعضها الآخر

بتأخر يُقاس بآلاف أو عشرات الآلاف من السنين؟ لا يسعنا إذن أن ندّعي حل مشكلة التفاوت بين الأعراق البشرية بالطريقة السلبية، إذا لم نعكف أيضاً على مشكلة التفاوت أو التنوّع بين الثقافات البشرية التي ترتبط في ذهن العامة من الناس ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة الأولى، سواء كان هذا الارتباط مبدئياً أو واقعياً.

* * *

(٢)
تنوُّع الثقافات

من أجل أن ندرك كيف تختلف الثقافات البشرية فيما بينها، وإلى أيّ حدّ تختلف، وما إذا كانت هذه الثقافات تتنافى أو تتقارب أو تتضافر على تشكيل كلٍّ متناسق، علينا أولاً أن نحاول وضع جردة بهذه الثقافات. لكن الصعوبات تبدأ هنا بالضبط. إذ أن علينا أن ندرك أن الثقافات البشرية لا تختلف فيما بينها بنفس الصيغة، ولا على نفس الصعيد. فنحن أولاً حيال مجتمعات متراصفة في المكان، بعضها قريب وبعضها بعيد، لكنها جميعاً متعاصرة. ثم إن علينا أن ندرك ثانياً أن هناك أشكالاً من الحياة الاجتماعية تتتابع عبر الزمن، وأن هناك ما يحول بيننا وبين معرفتها بالتجربة المباشرة. كل إنسان بوسعه أن يتحوّل إلى نيّاس وصفي وأن يذهب ليقاسم أحد المجتمعات الذي يهتمّ به وجوده. لكنه، بالعكس، لا يستطيع أن يُقيم صلة مباشرة مع حضارة مندثرة، حتى ولو أصبح مؤرخاً أو عالم آثار. في هذه الحال يسعه فقط أن يتصل بتلك الحضارة عبر الوثائق المكتوبة أو الآثار الدارسة التي يكون هذا المجتمع ـ أو غيره ـ قد خلّفها. كما ينبغي أن لا ننسى، أخيراً، أن المجتمعات المعاصرة التي ظلت تجهل الكتابة، كتلك التي نسمّيها «بريّة» أو «بدائية»، كانت هي الأخرى مسبوقة بأشكال أخرى تستعصي علينا معرفتها حتى ولو بطريقة غير مباشرة. فإذا كنا نتوخى أن نضع جردة دقيقة، فإن على هذه الجردة أن تخصّص للثقافات المذكورة خانات فارغة لا شك أن عددها أكبر بكثير من عدد

الخانات التي نشعر أن بإمكاننا تدوين شيء فيها. هكذا فالبيّنة الأولى التي تفرض نفسها علينا هي أن تنوّع الثقافات البشرية هو ـ من حيث الواقع في أيامنا هذه، ومن حيث الواقع والمبدأ أيضاً في الماضي ـ أكبر بكثير وأغنى بكثير من كل ما هو مقدّر لنا أن نعرفه عن هذه الثقافات مهما كانت هذه المعرفة.

لكن تحلّينا بالتواضع واقتناعنا بحدود معرفتنا لن يقيانا الاصطدام بمشكلات أخرى. فماذا ينبغي أن يُفهم من كلامنا حين نقول إن هناك ثقافات متنوّعة؟ إن بعض الثقافات تبدو كذلك. لكنها إذا كانت تنبثق عن أرومة مشتركة فإنها لن تختلف في هذه الحال كاختلاف مجتمعين لم يقيا في أي وقت من أوقات تطورهما، صلات مشتركة. هكذا فإن امبراطورية الإنكا في البيرو وامبراطورية الداهومي في افريقيا تختلفان فيما بينهما بصورة أشد اطلاقاً من انكلترا والولايات المتحدة اليوم ـ على سبيل المثال ـ رغم أن هذين المجتمعين ينبغي أن يُعالجا كمجتمعين مختلفين. بالمقابل هناك مجتمعات أقامت حديثاً فيما بينها صلات حميمة جداً، وتظهر بمظهر الحضارة الواحدة، في حين أنها وصلت إلى هذه الحضارة عبر سبل مختلفة لا يحق لنا أن نهملها. ففي المجتمعات البشرية هناك قوى تعمل في الوقت نفسه في اتجاهين متعارضين: قوى تنمو نحو الحفاظ على الخصائص الذاتية، بل حتى على تعزيزها وتقويتها، وقوى تسعى باتجاه الالتقاء مع الآخر والتآلف معه. إن دراسة اللغة تقدّم لنا أمثلة ساطعة على مثل هذه الظاهرات: فبينما نجد لغات من ذات الأصل تسعى إلى تمييز نفسها بعضها عن بعض (كالروسية والفرنسية والانكليزية) نجد في الوقت نفسه لغات من أصول متنوعة، لكنها محكيّة في بلاد متجاورة، تسعى إلى تطوير خصائص مشتركة فيما بينها: مثال ذلك أن الروسية قد تميّزت، من بعض النواحي، عن لغات صقلبية أخرى، لكي تتقارب، من حيث بعض السمات الصوتية على الأقل، من لغات فنلندية ـ أوغريانية وتركية محكيّة في جوارها الجغرافي المباشر.

عندما ندرس مثل هذه الوقائع ـ علماً أن هناك مجالات حضارية أخرى، كالمؤسسات الاجتماعية والفن والدين، تقدّم لنا بيسر وقائع مشابهة لهذه الوقائع ـ فإن المرء لا يسعه إلا أن يتساءل عما إذا كانت المجتمعات البشرية لا تتحدد، من حيث علاقاتها المتبادلة، بحدّ من التنوع المعيّن الذي لا يسعها أن تتخطّاه، ولا يسعها أيضاً أن تظل دونه تحت طائلة التعرض للخطر. هذا الحدّ المعيّن يختلف تبعاً لعدد المجتمعات وأهميتها العددية [عدد أفرادها] وتباعدها الجغرافي ووسائل تواصلها (المادية والفكرية) المتوفرة لديها. والحق أن مشكلة التنوع لا تطرح فقط بشأن الثقافات من حيث علاقاتها المتبادلة، بل هي موجودة أيضاً في صلب كل مجتمع، ضمن جميع الفئات التي يتشكل منها: فالملل، والطبقات، والأوساط المهنيّة أو الطائفية، الخ. تحرص على تطوير بعض الفروقات التي يعوّل عليها كلٌّ منها أهمية قصوى. حتى أن بوسعنا أن نتساءل عما إذا كان هذا التنوّع الداخلي لا ينحو نحو التعاظم عندما يصبح المجتمع، بموجب علاقات أخرى، أكبر حجماً وأشد تجانساً. ولعلّ حال الهند القديمة كان من هذا القبيل، عندما ازدهر سستام الملل فيها على أثر بسط السيطرة الآريّة.

هكذا نرى إذن أن مقولة تنوّع الثقافات البشرية لا ينبغي أن تؤخذ بصورة جامدة، فهذا التنوع ليس كناية عن تنوع العيّنات الساكنة أو عن تنوع الجردة الجافّة. فالأرجح أن البشر قد أنشأوا ثقافات مختلفة بسبب التباعد الجغرافي والمواصفات الخاصة ببيئاتهم وجهلهم بسائر البشر الآخرين. لكن هذا لا يصحّ بصورة قاطعة إلا إذا كانت كل ثقافة أو كل مجتمع قد التأم وتطور بمعزل عن جميع المجتمعات أو الثقافات الأخرى. بيد أن الأمر لم يكن كذلك اطلاقاً، اللهم إلا بالنسبة لحالات استثنائية كحالة التسمانيين (وحتى في هذه الحالة لم يحصل التطور المعزول إلاّ خلال حقبة محدودة). فالمجتمعات البشرية لم تكن يوماً وحيدة. وعندما تبدو على أشدّ ما يكون من الانفصال، فإنها تظل منفصلة على صورة جماعات أو

باقات. هكذا لا يكون من قبيل المبالغة أن يفترض المرء أن الثقافات الأمريكية ـ الشمالية والأمريكية ـ الجنوبية قد انقطعت عن كل صلة، أو كادت تنقطع، مع سائر العالم خلال حقبة تتراوح مدّتها بين عشرة آلاف وخمسة وعشرين ألف عام. لكن هذا الجزء الكبير المنفصل عن البشرية كان يتقوّم بكثرة من المجتمعات، بين كبير وصغير، تقيم بينها صلات وثيقة جداً. وإلى جانب الفروقات التي تعود إلى الانعزال، هناك الفروقات التي لا تقل عنها أهمية والتي تعود إلى التجاور: الرغبة في المناوأة، وفي التميُّز، وفي تأكيد الذات. لقد تولّدت تقاليد كثيرة لا بسبب ضرورة داخلية أملتها أو حدث ملائم لولادتها، بل لمجرد الرغبة في أن لا تظل الجماعة التي ولّدت هذا التقليد في ركاب جماعة أخرى قريبة منها، سبق لها أن فرضت سلوكاً معيناً في مجال معيّن لم يخطر ببال الجماعة الأولى أن تضع قواعد للسلوك فيه. بالتالي، إن تنوع الثقافات البشرية لا ينبغي أن يكون مدعاة للملاحظة المجزّئة أو المتجزئة. فهذا التنوع ليس وليد تباعد الجماعات بمقدار ما هو وليد العلاقات التي تجمعها.

* * *

(٣)
المحوريّة القوميّة

رغم ذلك، يبدو أن البشر نادراً ما ينظرون إلى تنوع الثقافات كما هو عليه: أي بمثابة الظاهرة الطبيعية الناجمة عن علاقات مباشرة أو غير مباشرة بين المجتمعات. بل إن البشر رأوا في هذا التنوع أمراً شنيعاً ومستغرباً. وفي هذا الصدد، لم يتكفّل تقدّم المعرفة بتبديد هذا الوهم واستبداله برؤية أصحّ، بقدر ما تكفّل بقبوله أو بإيجاد الوسيلة للانصياع إليه.

أقدم هذه المواقف يقوم على النفور التلقائي من كل الأشكال الثقافية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية، البعيدة عن الأشكال التي نتماهى بها. وهو موقف يرتكز، على الأرجح، إلى أسس نفسانية صلبة، لأنه يميل إلى الظهور دائماً لدى كل واحد منا عندما يجد نفسه في وضع غير متوقّع. فيقول واحدنا عندئذ: «هذه من عادات الهمجيّين»، أو «ليس هذا من شيمنا»، أو «هذا لا يجوز»، الخ. وهي كلها ردود فعل مرتبكة تعبّر عن تلك القشعريرة، أو ذلك النفور الذي نشعر به حيال أساليب الحياة أو المعتقدات أو التفكير الغريبة عنا. هكذا كانت العصور القديمة تصف كل ما لا يمت بصلة إلى الثقافة الاغريقية (ثم الاغريقية - الرومانية) بأنه بربري. ثم ما لبثت الحضارة الغربية أن استعملت لفظة الهمجي في نفس المعنى. والحال أن هناك حكماً واحداً يقبع وراء هذين النعتين: من المحتمل أن تكون كلمة barbare راجعة من حيث أصلها الاشتقاقي إلى ذلك الالتباس وتلك الجَمْجَمة اللذين نلفاهما في أصوات الطيور، وذلك خلافاً

للقيمة الدالّة التي نجدها في الكلام البشري. وكلمة sauvage التي تعني «من الغابة»، توحي كذلك بنوع من الحياة الحيوانية، خلافاً للثقافة البشرية. في كلتا الحالتين يُصار إذن إلى رفض التسليم بواقعة التنوع الثقافي ذاتها. فيفضّل المرء أن يطرح كل ما لا يتفق مع المعايير التي يحيا بموجبها خارج نطاق الثقافة، فيجعله ضمن نطاق الطبيعة.

وجهة النظر الساذجة هذه ـ ولكن المغروزة بعمق لدى معظم البشر ـ لا تحتاج إلى نقاش لأن هذا الكتيّب يشكّل بالضبط دحضاً لها. يكفي أن نشير هنا إلى أنها تنمّ عن تضارب ذي دلالة. إن هذا الموقف الفكري الذي يُصار باسمه إلى طرح «الهمجيين» (أو جميع الذين يطيب لنا أن نعتبرهم كذلك) خارج نطاق البشر، هو بالضبط الموقف الأكثر وضوحاً وتميّزاً لدى هؤلاء الهمجيين أنفسهم. فمن المعلوم أن مقولة البشر التي تشتمل دونما تمييز بين عرق وعرق أو حضارة وحضارة على جميع أشكال الجنس البشري، مقولة لم تبرز إلى حيّز الوجود إلا مؤخراً ولم يكن لها إلا انتشار محدود. بل إنها حتى في الأمكنة التي يبدو أنها بلغت فيها أوج نموّها، لم تسلم بشكل أكيد ـ والتاريخ الحديث شاهد على ذلك ـ من الالتباسات والانحسارات. لكنها ظلت غائبة غياباً تاماً، وخلال عشرات الآلاف من السنين، عن كتل واسعة من الجنس البشري. فالبشرية تتوقف عند حدود القبيلة، أو الجماعة التي تتكلم نفس اللغة، بل تتوقف أحياناً عند حدود القرية. بحيث إن عدداً كبيراً من البشر الذين يطلق عليهم اسم البدائيين، يطلق على نفسه اسم «البشر» (أو ـ إذا شئنا أن نكون متحفظين أكثر ـ «الطيبين»، «الممتازين»، «الكاملين»)، وهم يعنون بذلك، فيما يعنون، أن القبائل الأخرى أو الجماعات أو القرى الأخرى لا تتمتع مثلهم بالخصال البشرية، بل حتى بالطبيعة البشرية، بل إنهم في أحسن الأحوال «خبثاء»، أشرار»، «قردة الأرض» أو «بيض القمّل». وكثيراً ما يصل هذا الموقف إلى غايته، فينزع عن الغريب آخر درجات الوجود

الفعلي، جاعلاً منه «شبحاً» أو «رئيّاً». في جزر الانتيل الكبرى. وبينما كان الاسبان بعد اكتشاف أمريكا ببضع سنوات يرسلون البعثات الاستقصائية بحثاً عما إذا كان أهالي تلك البلاد يملكون روحاً أو لا يملكون، كان هؤلاء الأهالي يعمدون إلى الأسرى البيض الذي يقعون بين أيديهم، فيغطّسونهم في الماء لكي يتحقّقوا، بعد مراقبة طويلة لهم، مما إذا كانت جثثهم عرضة للتفسّخ والاهتراء أم لا.

هذه الطرفة الغريبة والمأساوية في الوقت نفسه تشهد أيّما شهادة على مفارقة النسبيّة الثقافية (التي سنجدها في أمكنة أخرى بأشكال مختلفة): فبمقدار ما يدّعي المرء أنه ينشيء تمييزاً بين الثقافات والتقاليد، بمقدار ما يتماهى في الآن نفسه تماهياً تاماً بتلك التي يحاول التنكّر لها. فهو عندما ينزع صفة البشر عن أولئك الذين يبدون له بمثابة «الهمج» و«البرابرة» لا يفعل سوى أن يستعير منهم واحداً من أكثر مواقفهم خصوصيّة. إن البربري هو قبل كل شيء من يؤمن بوجود البربرية.

لا شك في أن السساتيم الفلسفية والدينية الكبرى التي أنتجتها البشرية ـ كالبوذية والمسيحية والإسلام أو المذاهب الرواقية والكنطية والماركسية ـ قد نهضت دائماً في وجه هذا الشطط. لكن مجرّد المناداة بالمساواة الطبيعية بين جميع البشر، وبالأخوّة التي ينبغي لها أن تؤلف بينهم، دونما تمييز بين أعراق وثقافات، تنطوي على شيء من تخييب الآمال، لأنها تُسقط من حسابها هذا التنوّع الفعلي الذي يفرض نفسه عند الملاحظة، والذي لا يكفي إزاءه القول بعدم تأثيره على جوهر المشكلة، حتى يتسنّى لنا نظرياً وعملياً أن نتصرّف وكأنه غير موجود. هكذا فإن مقدمة البيان الثاني الذي صدر عن الأونسكو حول مشكلة الأعراق تلاحظ بحق أن ما يجعل الإنسان العادي يقتنع بوجود الأعراق هو «بداهة حواسه المباشرة عندما يرى جنباً إلى جنب افريقيا وأوروبياً وآسيوياً وهندياً امريكيّاً».

إن البيانات الأساسية التي صدرت حول حقوق الإنسان تشكو، هي الأخرى، من هذه القوة وهذا الضعف عندما تنادي بمسألة مثالية غالباً ما تتناسى أن الإنسان لا يحقّق طبيعته ضمن إنسانية مجرّدة، بل ضمن ثقافات تقليدية لم تقوَ أعْتى التغيّرات الثوريّة على نزع كل الرواسب منها، بل تتفسّر هي نفسها بموجب وضع محدّد كل التحديد بالزمان والمكان. والإنسان الحديث، إذ يقع بين المطرقة التي تدفعه إلى إدانة التجارب التي تصدم عواطفه ومشاعره، والسندان الذي يمنعه من تقبُّل فروقات لا يفهمها ذهنياً وفكرياً، قد انصرف إلى ألف تأمل فلسفي واجتماعياتي بغية الوصول إلى تسويات عبثية بين هذين القطبين المتناقضين، وبغية توضيح التنوع الحاصل في الثقافات، في نفس الوقت الذي سعى فيه إلى إلغاء واستبعاد ما يحتفظ به هذا التنوّع من أمور فاضحة، وفاقعة بالنسبة إليه.

ولكن مهما يكن من أمر تنوّع هذه التأملات الفكرية، ومهما بلغت من الغرابة أحياناً، فإنها تتلخص جميعاً بصيغة واحدة، ربما كان تعبير التطورية الزائفة أفضل ما توصف به. علامَ تقوم هذه التطورية؟ إنها تقوم بالضبط على سعي لإلغاء تنوع الثقافات، مع التظاهر بالاعتراف بها اعترافاً كاملاً. ذلك أنه إذا صير إلى معالجة الحالات المختلفة التي عرفتها المجتمعات البشرية، سواء منها القديمة [زماناً] أو البعيدة [مكاناً]، بوصفها مراحل أو حقبات لنفس النموّ الواحد الذي ينطلق من نفس النقطة، وينبغي له أن يشدّها نحو نفس الهدف، فإننا نرى بوضوح أن التنوع لم يعد إلا تنوعاً ظاهرياً. فالبشرية تصبح والحالة هذه واحدة ومتماهية بذاتها. سوى أن هذه الوحدة وهذا التماهي لا يسعهما أن يتحققا إلا تدريجياً، وأن تنوّع الثقافات شاهد يشهد على أحايين هذه العملية التي تخفي وراءها واقعاً أعمق أو تؤخّر تجلّي هذا الواقع وظهوره.

قد يبدو هذا التعريف مجملاً أو مقتضباً عندما يكون المرء واضعاً في ذهنه تلك الانجازات العظيمة التي حققتها الداروينية. لكن تعريفنا لا

ينتقص من قيمة الداروينية، إذ أن التطورية الحياوية والتطورية الزائفة التي نضعها هنا نصب أعيننا مذهبان مختلفان تماماً. فقد نشأ الأول بوصفه فرضية عمل واسعة النطاق، مبنيّة على ملاحظات لا تدع إلا مجالاً بسيطاً جداً للتأويل والاجتهاد. هكذا فإن مختلف الأنماط التي تتكوّن منها سلسلة أصل الحصان وفصله مثلاً، تكون قابلة للترتيب وفقاً لسلسلة تطورية، لسببين: الأول هو وجوب وجود الحصان لتوليد الحصان، والثاني هو أن بعض الطبقات الأرضية المتراكبة - وبالتالي فإن بعضها أقدم، تاريخياً، من بعضها الآخر - تحتوي على هياكل عظمية تختلف فيما بينها بصورة متدرّجة، ابتداءً من شكل الحصان الراهن وانتهاءً بأقدم أشكاله الغابرة. هكذا يكون من المحتمل جداً أن يكون هيباريون هو الجدّ الأول الفعلي لأوكووس كابالوس. ونفس التفكير المنطقي ينطبق، على الأرجح، على الجنس البشري وعلى أعراقه. لكننا عندما ننتقل من حيّز الوقائع الحياوية إلى حيّز الوقائع الثقافية، تتعقّد الأمور بصورة عجيبة. فنحن بوسعنا أن نجد في باطن الأرض أدوات مادية، فيتبيّن لنا حسب عمق الطبقات الإراضية أن شكل نمط معيّن من الأدوات أو تقنيّة صنعه تختلف بصورة متدرّجة. رغم ذلك، فإن الفأس مثلاً لا تولّد، فأساً أخرى، على نحو ما يولّد الحيوان حيواناً. فالقول، في هذه الحال، بأن الفأس قد تطورت انطلاقاً من فأس أخرى يشكّل إذن صيغة مجازية أو استعارة تقريبية تفتقد للدقة العلمية التي نجدها في الصيغة المماثلة لدى تطبيقها على الظاهرات الحياوية. وما يصحّ على الأدوات المادية التي نَتَثبَّتُ من وجودها الجثماني في باطن الأرض، يصحّ بنسبة أرفع على المؤسسات والمعتقدات والأذواق التي يظل ماضيها مجهولاً لدينا بصورة عامة. إن مقولة التطور الحياوي تتفق مع فرضيّة تتمتّع بأحد أرفع المعامِلات الاحتمالية التي نجدها في مجال العلوم الطبيعية، في حين أن مقولة التطور الاجتماعي أو الثقافي لا تقدّم لنا، في أحسن الأحوال، إلا خطة مغرية من أجل تصوّر الوقائع، لكنها خطة مريحة إلى حدّ خطير.

مهما يكن من أمر، فإن هذا الاختلاف الحاصل بين التطورية السليمة والتطورية الزائفة، والذي غالباً ما يصار إلى إهماله، يتفسّر بتاريخ ظهور كل منهما. فالتطورية الاجتماعياتية قد تلقّت، على الأرجح، دفعاً حثيثاً من قبل التطورية الحياوية، لكنها سابقة عليها من حيث الزمن. وبدون أن نعود القهقرى حتى نصل إلى تصورات الأقدمين التي استعادها باسكال حين شبّه البشرية بكائن حيّ يجتاز تباعاً مراحل الطفولة فالمراهقة فالنضج، فإن القرن الثامن عشر هو الذي شهد ازدهار الرواشم الأساسية التي ما لبثت أن أصبحت موضوعاً لتعديلات شتّى: فكان لدينا «لوالب» فيكو، و«عصوره الثلاثة» التي بشرت «بالحالات الثلاث» عند كونت، ثم جاءنا كوندروسيه «بسلّمه». هذا، وكان سبنسر وتايلور، مؤسسا التطورية الاجتماعية قد وضعا مذهبهما ونشراه قبل كتاب «أصل الأنواع» أو بدون قراءة هذا الكتاب. فالتطورية الاجتماعية التي كانت سابقة في وجودها على التطورية الحياوية ـ وهي نظرية علمية ـ ليست سوى التزويق العلمي المزيّف لمشكلة فلسفية قديمة ليس من الأكيد على الاطلاق أن الملاحظة والاستقراء سيوفران يوماً مفتاح حلّها.

* * *

(٤)
الثقافات الغابرة والثقافات البدائية

أشرنا إلى أن كل مجتمع بوسعه، من وجهة نظره الخاصة، أن يوزّع الثقافات إلى ثلاث فئات: الثقافات التي تكون معاصرة له، لكنها تقع في مكان آخر من الكرة الأرضية. ثم الثقافات التي ظهرت على وجه التقريب في نفس المكان الذي ظهر هو فيه، لكنها سبقته في الزمن. وأخيراً الثقافات التي وجدت في زمن سابق على زمنه، وفي مكان مختلف عن المكان الذي يحتلّه.

وقد رأينا أن هذه الفئات الثلاث تتفاوت إلى حدّ كبير من حيث قدرتنا على معرفتها. ففي الحالة الأخيرة وبالنسبة للثقافات التي لا كتابة لديها ولا عمارة، والتي لم يكن لديها سوى تقنيات بسيطة جداً (كما هي الحال بالنسبة لنصف الأرض المسكونة، وبالنسبة لما يتراوح بين ٩٠ و٩٩٪ ـ حسب المناطق ـ من المدة التي انقضت على بداية الحضارة)، يمكننا أن نقول إنه لا يسعنا أن نعرف عنها شيئاً، وأن كل ما نحاول تصوّره بشأنها لا يعدو كونه افتراضات مجانيّة.

بالمقابل، هناك إغراء شديد يشدّ المرء إلى آن ينشىء بين ثقافات الفئة الأولى صلات من نوع الصلات التي تنشأ بين ثقافات متعاقبة عبر الزمن. ألا تذكّره المجتمعات المعاصرة التي ما زالت تجهل الكهرباء والآلات البخاريّة، بنفس المرحلة المقابلة من نمّو الحضارة الغربية؟ ألا يجوز

له أن يقارن بين القبائل الأهلية التي لا كتابة لديها ولا تعدين، بل تقتصر على رسم الصور فوق الجدران الصخرية وعلى صنع الأدوات من الحجارة، وبين الأشكال الغابرة التي عرفتها هذه الحضارة [الغربية] نفسها، والتي تشهد بقاياها الموجودة في كهوف فرنسا واسبانيا على مماثلتها لتلك؟ هذا هو المجال المخصوص الذي جالت فيه نظرية التطور الزائفة وصالت. غير أن هذه اللعبة المغرية التي نستسلم لها بصورة تكاد تفتقد لكل مقاومة كلما أتيحت لنا الفرصة (ألم يستأنس الرحالة الغربي بعثوره على «القرون الوسطى» في الشرق، وعلى «عصر لويس الرابع عشر» في بكين ما قبل الحرب العالمية الأولى، وعلى «العصر الحجري» بين أهالي استراليا أو غينيا الجديدة؟). لعبة شديدة الضرر. والحق أننا لا نعلم عن الحضارات المندثرة إلا بعض السمات، وهذه السمات تزداد قلّة كلما تقادم العهد بالحضارة المعنيّة، لأن السمات المعروفة ليست سوى تلك التي استطاعت أن تصل إلينا عبر دواهي الزمن. فخطّة العمل التي أشرنا إليها تقتضي والحالة هذه أن يؤخَذ الجزء بمثابة الكلّ، وأن يُستخلَص من تشابه بعض السمات المشتركة بين حضارتين (الأولى راهنة والثانية مندثرة) تماثل بين جميع السمات. غير أن هذه الطريقة في التفكير لا تتهافت فقط أمام المحاكمة المنطقية، بل إن الوقائع تكذّبها في عدد كبير من الحالات.

حتى وقت قريب منا نسبياً كان التسمانيّون والباتاغيّون يملكون أدوات مصنوعة من الحجر المصقول، فضلاً عن أن بعض القبائل الأسترالية والأمريكية ما زالت تصنع مثل هذه الأدوات حتى الآن.. لكن دراسة هذه الأدوات لا تساعدنا إلاّ قليلاً على فهم استعمال الأدوات في العصر الحجري القديم (الباليوليتي). كيف كان أولئك البشر يستعملون «قبضات الحديد» الذائعة الصيت، التي يُفترَض باستخدامها أن يكون على جانب كبير من الدقّة، بحيث إن شكلها وتقنيّة صنعها قد بقيا كما هما خلال مئة أو مئتي ألف سنة، وفي بلاد تمتدّ من انكلترا إلى افريقيا الجنوبية ومن فرنسا

إلى الصين؟ في أي مجال كانت تُستعمل تلك القطع الليفالويّة(*) العجيبة، المثلّثة والمطرّقة، والتي نجدها بالمئات في المناجم والتي لم تُفلح أية فرضية في تفسير أمرها حتى الآن؟ ما سرّ «عصيّ القيادة» المزعومة التي كانت تصنع من عظام الرنّة؟ كيف كانت يا تُرى طبيعة التكنولوجيا التي استعملتها الثقافات التاردنوية(**) والتي خلّفت وراءها عدداً لا يُصَدَّق من قطع الحجر المصقول الصغيرة جداً، ذات الأشكال الهندسية البالغة التنوّع، لكنها لم تخلّف إلا عدداً قليلاً جداً من الأدوات الصالحة للاستعمال من قبل اليد البشرية؟ كل هذه الالتباسات تدلّ على أن بين المجتمعات الباليوليتيّة وبعض المجتمعات الأهلية المعاصرة شبهاً لأمراء فيه: وهو أنها استخدمت جميعاً أدوات من الحجر المصقول. ولكن حتى على صعيد التكنولوجيا من الصعب على المرء أن يذهب في استنتاجاته إلى أبعد من ذلك: فطريقة صنع المعدّات، وأنماط الأدوات، وبالتالي الغايات المعدّة لها، كانت مختلفة. وإذن فالواحدة منها لا تحيطنا علماً بالأخرى في هذا الشأن، إلّا ما نَدَر. فكيف يسعها إذن أن تعرّفنا على اللغة والمؤسسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية؟.

إن أحد التفاسير الذي يلاقي رواجاً شعبياً كبيراً والذي يستوحي نظرية التطور الثقافية، يرى في التصاوير الجدارية التي خلّفتها لنا مجتمعات العصر الباليوليتي الوسيط تصاوير ذات طابع سحري تتّصل بطقوس القنص. أما منحى التفكير في هذا التفسير فهو التالي: إن الشعوب البدائية الحالية تمارس طقوساً للقنص، وكثيراً ما تبدو لنا هذه الطقوس خالية من القيمة النفعية. والرسومات الجدارية التي تعود إلى ما قبل التاريخ تبدو لنا، إن من حيث عددها أو من حيث موقعها في قرارة الكهوف، بلا قيمة نفعية. وقد كان صانعوها قناصين: إذن فقد كانت تستخدم من أجل

(*) نسبة إلى «ليفالوا» Les levallois.

(**) نسبة إلى «تاردنوا» Les tardenois.

طقوس القنص. حسب المرء أن يذكر نصّ هذه المحاججة الضمنية حتى يتبيّن له افتقادها للتماسك. هذا فضلاً عن أنها لا تلقى رواجاً إلا لدى غير المتخصّصين. إذ أن العليمين بالنياسة الوصفية، ممّن خبروا، من جهتهم، تلك الشعوب البدائية التي تنبري نظرية التوحّش(*) العلمية المزعومة إلى الإمعان في تشويهها ضاربة صفحاً عن احترام تامّ الثقافات البشرية، يتفقون على القول إنّ الوقائع الملاحظة لا تقدّم لنا ما يسمح بصياغة أيّة فرضيّة حول الوثائق التي نحن بصددها. وبما أننا نتحدث هنا عن التصاوير الجدارية، فإننا نلفت النظر إلى أن الفنون «البدائية»، باستثناء بعض التصاوير الجدارية في افريقيا الجنوبية (التي يعتبرها البعض من نتاج أهليين قريبي العهد منا)، بعيدة عن الفن المغدالي والأورينياسي(**) كبعدها عن الفن الأوروبي المعاصر. إذ أن هذه الفنون تتمتّع بدرجة رفيعة جداً من الأسلبة تصل إلى أقصى درجات التحريف، في حين أن فن ما قبل التاريخ يتصف بواقعية مدهشة. وقد يزيّن لنا ذلك أمر الاعتقاد بأن هذه السمة الأخيرة هي في أصل الفن الأوروبي. لكن هذا بالذات ليس صحيحاً، لأن الفن الباليوليتي ما لبث أن اتخذ في البلاد نفسها أشكالاً أخرى لا تتمتّع بنفس المواصفات. إن استمراريّة الموضع الجغرافي لا تغيّر شيئاً من أمر واقعة هامة هي أن نفس الأرض قد شهدت تعاقب شعوب مختلفة كانت تجهل نتاج سابقيها أو لا تحفل به، كما أنها كانت تحمل معها معتقدات وتقنيات وأساليب مخالفة.

من حيث أحوال هذه الحضارات توحي أمريكا ما قبل كولومبس، عشية اكتشافها، بالحقبة النيوليتية الأوروبية. لكن هذه المماثلة لا تصمد هي الأخرى أمام البحث: ففي أوروبا تمّت الزراعة وتدجين الحيوانات جنباً إلى جنب، بينما نمت الزراعة في أمريكا نموّاً عجيباً في ظل جهل يكاد

(*) Cannibulisme وقد جرت ترجمتها بـ أكل لحوم البشر.

(**) المغدالي والأورينياسي عهدان من عهود ما قبل التاريخ. (م).

يكون كاملاً (أو محدوداً للغاية، في كل حال) بتدجين الحيوانات. وفي أمريكا استمرت الأدوات الحجرية (الليثيّة) ضمن اقتصاد زراعي، بينما ترافقت هذه الأدوات في أوروبا مع بداية التعدين.

ولا جدوى من إكثار الأمثلة. إذ أن المحاولات التي بذلت في سبيل التعرّف إلى غنى الثقافات البشرية وأصالتها، وردّها من ثمّ إلى شواهد، متفاوتة في تأخرها، على الحضارة الغربية، تصطدم بصعوبة أخرى أشدّ وأبقى: فعلى وجه العموم (وباستثناء أمريكا التي سنعود للكلام عنها) عرفت جميع المجتمعات البشرية ماضياً يكاد يكون من نفس طراز العظمة. فمن المفترض إذن بمن يعالج بعض المجتمعات بوصفها «مراحل» لنمو البعض الآخر، أن يسلّم بأن الأولى لم يطرأ عليها شيء - أو طرأ عليها أشياء بسيطة جداً - بينما طرأ على الثانية أمور كثيرة. والحق أن البعض يتكلمون بيسر عن «شعوب لا تاريخ لها» (لكي يوحوا بذلك أحياناً أنها كانت أسعد الشعوب طرّاً). هذه الصيغة المقتضبة تعني فقط أن تاريخها كان مجهولاً وسيظل كذلك، لا أنه لم يكن موجوداً. فخلال عشرات الألوف من السنين، بل خلال مئاتها، كان هناك أيضاً بشرٌ أحبّوا وكرهوا وعانوا واكتشفوا وقاتلوا. والحق أنه ليس هناك شعوب طفلة. كلها بالغة. بما فيها تلك التي لم تقرأ يوميات طفولتها ومراهقتها.

ربما كان من حق المرء أن يعتقد أن المجتمعات البشرية قد استعملت الزمن الماضي بصيغ متفاوتة. وأن هذا الزمن كان بالنسبة لبعضها وقتاً ضائعاً. وأن بعض المجتمعات كان يلتقم اللقمة مزدوجة، فيقطع الأشواط أزواجاً، بينما كان غيرها يعبث ويتسكّع. هكذا يتوصل هذا المرء إلى التمييز بين نوعين من التاريخ: تاريخ تقدّمي، اكتسابي، يراكم اللقيّة تلو اللقيّة، والاكتشاف تلو الاكتشاف، لكي يبني حضارات عظيمة، وتاريخ آخر قد لا يقلّ عن الآخر نشاطاً واستخداماً للمواهب، لكنه يفتقد للهبَة التركيبية التي يمتاز بها الأوّل. فعوضاً عن أن يأتي كل جديد وتجديد ليضاف

إلى التجديدات السابقة المتجهة بنفس الاتجاه، ينحل الجديد ويذوب في ضرب من الدفق المتلاطم الذي لا يتوصل أبداً إلى الافتراق عن الاتجاه الابتدائي.

هذا التصوّر يبدو لنا أشد مرونة وبينونة بكثير من الرؤيات التبسيطية التي أنصفناها حقها في المقاطع السابقة. فنستطيع إذن أن نخصّص له مكاناً في بحثنا حول تفسير التنوع الثقافي دون أن نفتئت بذلك على أحد. لكن علينا قبل الوصول إلى ذلك أن ننظر في مسائل عديدة.

* * *

(٥)
فكرة التقدّم

علينا أولاً أن نتناول الثقافات التي تنتمي إلى الفئة الثانية من الفئات التي ميّزنا بينها: أي تلك التي سبقت تاريخياً الثقافة التي نضع أنفسنا من وجهة نظرها، مهما كانت هذه الثقافة. إن وضع هذه الثقافات أعقد بكثير من وضع تلك التي تناولناها آنفاً. إذ أن فرضية التطوّر التي تبدو غير أكيدة وسريعة التهافت عندما نستعملها من أجل ترتيب مجتمعات متعاصرة متباعدة في المكان، تبدو هنا صعبة الدحض. بل إن بعض الوقائع تؤيدها تأييداً مباشراً. نعلم من خلال ما تضافرت عليه معطيات الأثريات والحياتة وما قبل التاريخ، إن أوروبا الراهنة كانت مأهولة بأنواع متنوّعة من الجنس الإنسي تستخدم أدوات من الصوان الرديء النحت. وأن ثقافات أخرى تلت هذه الثقافات الأولى حيث تَشذّب نحت الحجر، ثم ما لبث أن رافقه الصقل والاشتغال على العظام والعاج. وأن صنع الفخّار والحياكة والزراعة وتربية الدواجن ما لبثت أن ظهرت بدورها، مصحوبة بصورة تدريجية بالتعدين الذي نستطيع كذلك أن نميّز بين مراحله. هذه الأشكال المتعاقبة تترتّب إذن باتجاه تطور وتقدّم. فبعضها أرفع وبعضها الآخر أدنى. ولكن إذا كان كل هذا صحيحاً، فكيف لم تؤثر هذه التمييزات بصورة قاطعة على الطريقة التي نعالج بموجبها أشكالاً معاصرة [لها]، إنما تتصف فيما بينها بفروقات مشابهة؟ إن النتائج السابقة التي توصلنا إليها تتعرّض والحالة هذه لوضعها على بساط الشك من جديد إذا تناولناها من هذه الزاوية.

إن التقدمات التي حققتها البشرية منذ بداياتها هي من الوضوح بمكان، بحيث إن كل محاولة للنقاش حولها تتحول إلى تمرين في التفاصح. رغم ذلك فليس من اليسير على المرء، كما يعتقد البعض، أن يرتبها وفقاً لسلسلة منتظمة ومتّصلة. منذ حوالي خمسين عاماً كان العالمون بالأمر يستخدمون من أجل تصوُّر أنواع التقدم هذه رواشم بديعة البساطة: عصر الحجر المنحوت، عصر الحجر المصقول، ثم عصور النحاس والبرونز والحديد. كل هذا هيّن ومريح. غير أننا نشتبه اليوم بأن صقل الحجر ونحته قد وجدا أحياناً جنباً إلى جنب. عندما كانت التقنية الثانية تبزّ الأولى بزّاً كاملاً، فإن الأمر لم يكن بمثابة نتيجة لتقدّم تقني ينبثق بصورة عفوية عن المرحلة السابقة، بل بمثابة محاولة لصنع أسلحة وأدوات من الحجر، نسخاً عن الأسلحة والأدوات المعدنية التي تملكها حضارات أكثر «تقدماً» على الأرجح، لكنها في الواقع معاصرة لمقلّديها. بالمقابل، فإن صنع الفخار، الذي كان يُعتَقَد أنه ملازم «لعصر الحجر المصقول»، يتواجد في بعض المناطق من أوروبا الشمالية جنباً إلى جنب مع نحت الحجر.

فإذا اقتصرنا على فترة الحجر المشطوب، المسمّاة بالحقبة الباليوليتيّة، فقد كان الاعتقاد سائداً منذ سنوات بأن مختلف أشكال هذه التقنية - التي تسم على التوالي صناعات التنوية وصناعات التشظية وصناعات التنصيل - تقابل تقدماً تاريخياً من ثلاث مراحل، جرت العادة على تسميتها بالباليوليتي الأدنى، والباليوليتي الأوسط، والباليوليتي الأعلى. غير أن الباحثين يسلّمون اليوم بأن هذه الأشكال الثلاثة قد تعايشت معاً وشكّلت، لا مراحل من تقدّم ذي اتجاه واحد، بل سمات، أو، كما نقول، «أوجهاً» لنفس الواقع، الذي لم يكن على الأرجح واقعاً ساكناً، بل كان عرضة لتغيّرات وتبدّلات شديدة التعقيد. والواقع أن الإنسان اللوفالوازي الذي سبق أن أشرنا إليه، والذي ازدهر بين الألف الخمسين بعد المايتين والألف السبعين، قبل العصر المسيحي، قد بلغ من تقنيّة النحت مبلغاً من الاتقان

لا نعود نعثر عليه إلا في أواخر العصر النيوليتي، أي بعد حوالي ٢٤٥ إلى ٦٥ ألف سنة، ولا يسعنا أن نعيد إنتاجها اليوم إلا بصعوبة بالغة.

كل ما يصحّ على الثقافات يصحّ أيضاً على صعيد الأعراق، دون أن يكون بوسعنا إنشاء أيّ ترابط بين العمليتين (بسبب أنصبة الكبر المختلفة): ففي أوروبا لم يكن إنسي «نياندرتال» سابقاً على أقدم أشكال الإنسي العاقل (أومو سابْيَنس). فقد كانت هذه معاصرة له، بل ربما كانت متقدمة عليه. وليس من المستبعد أن تكون أنماط الآدميّين المختلفة قد تعايشت في نفس الزمن: «كأقزام» افريقيا الوسطى، و«عمالقة» الصين وأندونيسيا، بل في نفس المكان أيضاً، حسب بعض المناطق الافريقية.

مرة أخرى نقول إن هذا لا يرمي إلى إنكار واقع تقدم البشرية. لكنه يهيب بنا إلى أن ننظر إلى هذا التقدم نظرة فيها المزيد من الحيطة. فنمو المعارف ما قبل التاريخية والأثرية يتّجه لأن ينشر في المكان أشكالاً حضارية كنا نميل إلى تصورها متدرّجة في الزمان. هذا يعني شيئين: أولاً: إن «التقدّم» (إذا كان هذا اللفظ ما زال ملائماً للتعبير عن واقع مختلف تماماً عن الواقع الذي أطلق عليه في البداية) ليس ضرورياً ولا متّصلاً. أنه يتمّ بقفزات، بوثبات، أو كما يقول الحياويون، بطفرات. هذه القفزات والوثبات لا تقوم دائماً على المضيّ أشواطاً أبعد في نفس الاتجاه. بل إنها تكون مصحوبة بتغيّر في الاتجاه، على نحو ما يتحرك الحصان في لعبة الشطرنج، حيث يجد أن بوسعه القيام بعدة تقدّمات، دون أن تكون هذه في نفس الاتجاه أبداً. إن البشرية في تقدّمها لا تشبه البتّة شخصاً يتسلق سلّماً، فيضيف بكل حركة من حركاته درجة جديدة لسائر الدرجات التي يُعتبر اجتيازه لها مكسباً. بل البشرية في تقدّمها تذكّرنا باللاعب الذي يتوزع حظّه على عدة قطع من النرد، كلما رماها وانتثرت أمامه تعطيه مجموعاً مختلفاً عن صاحبه. فما يربحه في رمية، من الجائز دائماً أن يخسره في رمية أخرى. والتاريخ ليس تراكمياً إلا من حينٍ لآخر، أي عندما تُجمع الحسابات لتشكّل تركيبة موفّقة.

أما أن لا يكون هذا التاريخ التراكمي وقفاً على حضارة دون أخرى، أو على حقبة دون سواها، فتاريخ أمريكا يبيّن لنا ذلك بصورة مقنعة. فهذه القارة الشاسعة شهدت وصول الإنسان إليها بجماعات بدوية صغيرة على الأرجح عبر مضيق «بهرنغ» وبفضل آخر عهده بالتجمّد، في تاريخ تحدده المعلومات الأثرية الراهنة في حدود الألف العشرين على وجه التقريب. خلال هذه الفترة نجح هؤلاء البشر في إنجاز إحدى أعجب التظاهرات التي عرفها التاريخ التراكمي في العالم: فسبروا موارد محيطهم الطبيعي الجديد من ألفه إلى يائه، ودجّنوا (إلى جانب بعض الأنواع الحيوانية) أنواعاً نباتية شديدة الاختلاف من أجل غذائهم وعلاجاتهم وسمومهم، ثم ارتقوا باستخدام بعض المواد السامة كالمنيهوت فحوّلوه إلى طعام أساسي، أو حوّلوا غيره لغايات تنشيطية أو تخديرية. ووُفقوا إلى جمع بعض السموم أو المخدرات وصنّفوها وفقاً للتأثير الانتخابي الذي يحدثه كل منها على كل نوع من الأنواع الحيوانية. ثم نهضوا أخيراً ببعض الصنائع، كالحياكة والخزافة والاشتغال بالمعادن الثمينة، إلى أعلى درجات الاتقان. ولتقدير هذا النتاج الهائل حق قدره، حسب المرء أن يقيس مدى مساهمة أمريكا بحضارات العالم القديم. بالدرجة الأولى هناك البطاطا والمطاط والتبغ والكوكا (أساس التخدير الحديث) التي تشكّل، من أوجه مختلفة، أربعة أركان من تلك التي قامت عليها الثقافة الغربية. وهناك بالدرجة الثانية الذرة والفستق اللذان ثوّرا الاقتصاد الافريقي ربما قبل أن يتعمّما على النظام الغذائي في أوروبا. ثم هناك الكاكاو، والونيليا، والبندورة، والأناناس، والفلفل، وأنواع شتّى من الفاصولياء والقطن والقرعيّات. وأخيراً هناك الصفر، أساس الحساب، وبصورة غير مباشرة أساس الرياضيات الحديثة، وقد كان معروفاً ومستعملاً من قِبَل قبائل «المايا» قبل خمسة قرون على الأقل من اكتشاف العلماء الهنود له، وعنهم أخذته أوروبا عبر العرب. ولعل هذا هو السبب الذي جعل رزنامتهم أصحّ من تلك التي استخدمها العالم القديم في نفس الحقبة. وقد سال مداد كثير لمعرفة ما

إذا كان النظام السياسي لدى شعب «الإنكا» اشتراكياً أو كليّانياً. غير أنه في كل الأحوال يظل ينتمي إلى أحدث الصيغ الحديثة في الحكم، وكان متقدّماً عدة قرون على الظاهـرات الأوروبية التي تنتمي لنفس النمط. والاهتمام الذي برز مجدّداً بمادة الكورار(*) يذكّر، إن لزم التذكير، بأن المعارف العلمية لدى الأهالي الأمريكيين وتطبيقها على العديد من المواد النباتية التي لم تكن مستعملة في سائر العالم، ما زال بوسعها أن تقدّم للعالم المذكور مساهمات هامة.

* * *

(*) الكورار Curare: «مادة تستخرج من بعض النباتات استعملها هنود أمريكا لتسميم السهام وتستخدم طبياً لإحداث الاسترخاء العضلي» (المنهل).

(٦)
التاريخ التراوحي والتاريخ التراكمي

من شأن المناقشة الآنفة للمثال الأمريكي أن تحثّنا على دفع الخطى على طريق تفكيرنا بالفروقات القائمة بين «التاريخ التراوحي» و«التاريخ التراكمي». إذا كنا قد عزونا لأمريكا ميزة التاريخ التراكمي، أفلا يعود ذلك، في الواقع، إلى مجرّد أننا نعترف لها بأبوّة عدد معين من المساهمات التي أخذناها عنها، أو التي تشبه مساهماتنا؟ ولكن ما تُراه يكون موقفنا حيال حضارة انصرفت إلى تنمية قيم خاصة بها، ليس فيها ما يثير اهتمام الحضارة التي ينتمي إليها المراقب؟ ألا يكون هذا المراقب محمولاً على وصف تلك الحضارة بأنها تراوح في مكانها؟ بتعبير آخر، هل أن التمييز بين هذين الشكلين من التاريخ يتوقف على الطبيعة الضمنيّة للحضارات التي نطبقها عليها. أم أنه ينجم عن المنظار المحوري القومي الذي ننظر منه دائماً في تقييمنا لثقافة مختلفة؟ هكذا يكون من شأننا أن نطلق صفة التراكم على كل حضارة تتطور باتجاه مماثل لاتجاه نموّنا، أي تلك التي يتمتّع نموّها ببعض الدلالات والمغازي بالنسبة لنا. في حين تبدو لنا الثقافات الأخرى تراوحيّة ، لا بالضرورة لأنها كذلك، بل لأن خط نموّها لا يعني لنا شيئاً، أي ليس قابلاً للقياس بموجب سستام القيم والمقاييس الذي نستعمله.

هذا ما يحصل بالفعل. وسيتبيّن لنا ذلك عندما نعاين، ولو بصورة موجزة، تلك الشروط التي نطبق بموجبها التمييز بين التاريخين، لا من أجل أن نحدّد مواصفات بعض المجتمعات المختلفة عن مجتمعنا، بل من أجل

تحديد مواصفاتها وفروقاتها فيما بينها. إن هـذا التطبيق شـائع أكـثر مما نتصور. فالأشخاص المسنّون يعتبرون عادة أن التاريخ الذي يجري خلال شيخوختهم تاريخ تراوحي، خلافاً للتاريخ التراكمي الذي مرّوا به إبان شبابهم، وكانوا شهوداً على تراكمه. فالزمن الذي لم يعودوا أثناءه ملتزمين بأي مشروع يقتضي منهم نشاطاً واهتماماً، وحيث لم يعودوا يلعبون دوراً معيناً من الأدوار، لا يعود له بالنسبة إليهم من معنى: لا شيء يحدث أثناءه، أو أن ما يحدث لا يرتدي في نظرهم إلا طوابع سلبية. في حين أن أحفادهم يعيشون تلك الفترة نفسها بكل الحيوية والاندفاع اللذين فقدهما المسنّون. إن خصوم نظام سياسي من الأنظمة لا يعترفون طوعاً بأن هذا النظام يتطوّر. إنهمَ يدينونه بأسره ككلّ، يطرحونه خارج التاريخ، وكأنه كناية عن فترة رهيبة فاصلة بين حدثين، لا تَستَأنف الحياة مسيرتها إلا بعد انقضائها. أما أنصار هذا النظام والمتحمسون له، فموقفهم يختلف تماماً. ولنلاحظ أن اختلافه يتعاظم بمقدار اشتراكهم الوثيق، وفي المراتب العليا، بوظافة جهاز الحكم. إن تاريخيّة ثقافة من الثقافات أو مشروع من المشاريع الثقافية، ولنقل، بشكل أدق، غناهما بالأحداث، لا يقاس اعتماداً على خواصهما الداخلية، بل اعتماداً على الوضع الذي نجد أنفسنا فيه حيالهما، بناء على عدد اهتماماتنا وتنوع هذه الاهتمامات المرتهنة بهما.

إن التضادّ بين ثقافات تقدمية وثقافات سكونية يبدو ناجماً، والحالة هذه، عن اختلاف في زاوية النظر، قبل كل شيء. فبالنسبة للناظر في المجهر الذي «يركّز» نظره على مسافة معيّنة جرى قياسها انطلاقاً من عدسة الرؤية، تبدو الأجسام الواقعة قبل هذه المسافة أو بعدها، حتى ولو كان ابتعادها عنها في حدود بضعة أجزاء من مئة من المليمتر، غامضة ومشوّشة، بل إنها قد لا تبدو له بالمرة: إنه يراها موروبة. بل إن هناك مقارنة أخرى تميط اللثام عن الوهم نفسه: وهي المقارنة التي يلجأ إليها البعض من أجل تفسير العناصر الأولى لنظرية النسبيّة. فحتى يبرهن المبرهنون على أن حجم

الجسم وسرعة تحركه ليسا قيمتين مطلقتين، بل تابعتين لموقع العين الملاحظة، يذكّر هؤلاء بأن المسافر الجالس قرب نافذة القطار تبدو له القطارات الأخرى مختلفة من حيث طولها وسرعتها، تبعاً لما إذا كانت تجري باتجاه قطاره أو بالاتجاه المعاكس. والحال أن كل عضو من أعضاء ثقافة ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بثقافته على نحو ارتباط هذا المسافر المفترض بقطاره. فنحن منذ ولادتنا عرضة لأن نتلقى من محيطنا وعبر مئات الطروحات الواعية أو اللاواعية سستاماً معقداً من المعايير والمقاييس، قوامه الأحكام القيميّة والبواعث ومراكز الاهتمام، بما في ذلك تلك النظرة التأمليّة التي تفرضها علينا تربيتنا وتجعلنا نرى الصيرورة التاريخية لحضارتنا بمنظار معيّن، بدونه تصبح هذه الحضارة مستعصية على الاستيعاء، أو مناقضة للسلوكات والتصرفات الفعلية. ونحن نتجوّل، بالمعنى الحرفيّ، حاملين سستام المعايير هذا، فلا يسعنا ملاحظة الواقعات الثقافية التي تقع خارجنا إلا عبر التحويرات التي يفرضها علينا، هذا عندما لا يضطرنا السستام المذكور إلى حدّ استحالة أن ندرك منها شيئاً يذكر.

إن التمييز بين «الثقافات التي تتحرك» و«الثقافات التي لا حراك لها» يتفسّر إلى حدّ بعيد بنفس الاختلاف في المواقع الذي يجعل مسافرنا يرى القطار المتحرك متحركاً أو غير متحرك. مع هذا الفارق الذي ستتضح أهميته في يوم بعيد ـ لكن لا بد آت على الأرجح ـ حيث يُقيَّض من يسعى لصياغة نظرية للنسبيّة، يجري تعميمها باتجاه آخر غير الذي عناه انشتاين، أي قابلة للتطبيق على العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية معاً: إذ سواء تعلّق الأمر بهذه العلوم أو تلك، يبدو أن الأمور تجري بشكل متناظر لكنه معكوس. فالملاحظ للعالم الطبيعي (كما يبيّن لنا مثال المسافر) يرى السساتيم المتطورة بنفس الاتجاه الذي يتجهه ساكنة لا تتحرك، بينما تبدو له تلك التي تتطوّر بالاتجاهات المعاكسة سريعة جداً. أما بالنسبة للثقافات فالعكس هو الصحيح، إذ أنها تبدو لنا كثيرة النشاط بمقدار ما تتحرك

بالاتجاه الذي نتجه نحن، بينما تبدو لنا مراوحة مكانها عندما يكون اتجاهها مخالفاً لاتجاهنا. لكن عامل السرعة في حالة العلوم الإنسانية ليس له إلا قيمة مجازية. فحتى تستقيم لنا المقارنة ينبغي أن نستبدل به عامل الاستعلام والمعنى. ونحن نعلم أنه من الممكن أن نراكم عن قطار يجري على خط مواز لخطّنا وبسرعة قريبة من سرعة قطارنا، عدداً من المعلومات (كأن نتفحّص رؤوس المسافرين، أو أن نحصي عددهم.. الخ)، أكثر بكثير من تلك التي يمكننا مراكمتها عن قطار يتجاوزنا أو نتجاوزه بسرعة كبيرة جداً، أو عن قطار يبدو لنا شديد القصر بمقدار ما يجري باتجاه مخالف لاتجاهنا. فهو في النهاية يمرّ من أمامنا بسرعة كبيرة بحيث لا يكاد يبقى لدينا عنه سوى انطباع غامض تكاد دواليل السرعة نفسها تكون غائبة عنه. إنه يقتصر إذن على مجرد تشوّش مؤقت في حقل الرؤية: فلا يعود قطاراً بالمرة، بل لا يعود يعني لنا شيئاً. يبدو، إذن، أن ثمّة صلة بين المقولة الفيزيائية عن الحركة الظاهرة وبين مقولة أخرى تنتمي هي الأخرى، بدورها، إلى الفيزياء والنفسانيات والاجتماعيات: إنها مقولة كمية المعلومات التي من شأنها أن «تجري» بين فردين أو جماعتين، وذلك تبعاً لقلّة أو كثرة التنوع الحاصل بين ثقافتيهما.

فكلما كان لنا أن نصف ثقافة بشرية بالسكون أو بالمراوحة، كان علينا إذن أن نتساءل عما إذا لم يكن هذا الجمود الظاهر ناتجاً عن جهلنا بمصالحها الحقيقية، سواء كانت واعية أو لاواعية، وعما إذا لم يكن موقف هذه الثقافة تجاهنا ضحية لنفس الوهم الذي يتملّكنا، نظراً لأن لها معايير ومقاييس غير التي لنا. بتعبير آخر، إن واحدنا يظهر للآخر، وكأنما المصلحة أو الاهتمام مفقودان بينهما، لا لشيء إلا لأننا، كلينا، لا نتشابه.

لقد قُدّر للحضارة الغربية منذ قرنين أو ثلاثة من الزمن، أن تضع في تصرف الإنسان وسائل آلية لا تني قدرتها تزداد يوماً بعد يوم. فإذا استعرنا بهذا المعيار، كان لنا أن نجعل من كمية الطاقة المتوفّرة للفرد

الواحد من السكان تعبيراً عن مدى ارتفاع درجة النمو في المجتمعات البشرية أو انخفاضها. هكذا تحتل الحضارة الغربية في منوّعها الأمريكي الشمالي، مركز الصدارة في اللائحة، ثم تليها المجتمعات الأوروبية والسوفياتية واليابانية، ثم يأتي في ذيل القائمة حشد من المجتمعات الآسيوية والافريقية التي سرعان ما تصبح متخالطة غير متميزة. غير أن هذه المئات، بل هذه الألوف من المجتمعات التي تُنعَت بأنها «غير نامية بما فيه الكفاية» أو «بدائية»، والتي تنصهر في مجموع غامض عندما نعاينها من خلال المعيار الذي ذكرناه (والذي لا يصلح اطلاقاً لنعتها، لأن خط النموّ هذا غائب عنها، ولا يحتل لديها إلا موقعاً ثانوياً جداً) ليست رغم ذلك متماهية. بل إنها، من حيث نوع آخر من الصلات، تقع بالنسبة لبعضها على أطراف نقائض. فالمرء قد يفضي إذن إلى تصنيفات مختلفة باختلاف وجهة النظر التي يختارها.

فإذا اعتمدنا درجة المقدرة على التغلّب على أشدّ الأوساط الجغرافية سوءاً كمعيار للتصنيف، فليس ثمة من شك في أن الأسكيمو من جهة، والبدو من جهة أخرى، سيحتلان مركز الصدارة ويفوزان بقصب السبق. وقد عرفت الهند، خيراً من أية حضارة أخرى، أن تبلور سستاماً فلسفياً دينياً، كما عرفت الصين أن تبلور نوعاً من المعيشة، قادرين كليهما على الحدّ من العواقب النفسية التي تترتّب على اختلال التوازن السكاني. ومنذ زهاء الثلاثة عشر قرناً، بلور الإسلام نظرية تصهر جميع أشكال الحياة البشرية من تقنية واقتصادية واجتماعية وروحية، لم يتوصّل إليها الغرب إلا مؤخراً مع بعض أوجه الفكر الماركسي وولادة النياسة الحديثة. ومعلوم كيف أن هذه الرؤية النبوية قد سمحت للعرب بتبوّوء مكانة عظيمة في الحياة الفكرية في القرون الوسطى. إن الغرب، الذي هو سيّد الآلات، لا يملك إلا معارف بسيطة جداً حول استعمال طاقات هذه الآلة العظمى التي هي الجسد البشري.

بينما نجد، خلافاً لذلك، أن الشرق والشرق الأقصى، قد حقّقا في هذا المجال، وفي المجال التابع له، أي مجال العلاقات بين الطبيعة والأخلاق، سبقاً كبيراً على الغرب يقاس بآلاف السنين. لقد أنتجا تلك المصنّفات النظرية والعملية الواسعة التي هي اليوغا في الهند، وتقنيّات النَّفَس في الصين، أو ترويض الأحشاء في بلاد الماووري القديمة. أما الزَّرع بدون تربة، وهو الذي لم يصبح مرعيّ الإجراء إلا منذ فترة وجيزة، فقد مورس خلال عدة قرون من قِبَل بعض شعوب بولينيزيا التي كان لها أيضاً أن تعلّم العالم فنّ الملاحة، وأحدثت فيه انقلاباً عاصفاً في القرن الثامن عشر عندما كشفت له عن نمط من الحياة الاجتماعية والأخلاقية أكثر تحرراً وتسامحاً من كل الأنماط التي قد يتصوّرها الذهن.

أما بالنسبة لكل ما يتعلق بتنظيم العائلة وباتساق العلاقات بين الجماعة العائلية، والجماعة الاجتماعية، فإن الأستراليين المتأخرين على الصعيد الاقتصادي، يحتلّون مكانة متقدّمة بالنسبة لسائر البشرية، بحيث يستوجب منا فهم سساتيم القواعد التي بلوروها بصورة واعية ومتفكّرة، أن نلجأ لبعض أشكال الرياضيات الحديثة. فهم الذين اكتشفوا حقاً أن روابط الزواج تشكّل سدى النسيج الاجتماعي ولحمته، في حين أن المؤسسات الاجتماعية الأخرى ليست سوى حواشيه المطرّزة وأهدابه. والحال أن زخم الروابط العائلية لا يقل قيمة عن ذلك حتى في المجتمعات الحديثة التي يتجه دور العائلة فيها باتجاه التقلّص: إنها تنحلّ فقط ضمن دائرة ضيقة، لا تلبث عند حدودها أن تنعقد أواصر روابط أخرى تنوب منابها وتهتمّ بها عائلات أخرى. إن تمفصل العائلات بواسطة الزواجات المتبادلة قد يؤدي إلى إنشاء مفاصل واسعة بين بعض المجموعات، أو إلى إنشاء مفاصل صغيرة بين مجموعات كثيرة العدد. لكن هذه المفاصل، كبيرها وصغيرها، هي التي تنهض بحمل البناء الاجتماعي بأسره، وتضفي عليه مرونته. إن الأستراليين قد عمدوا بصورة كثيراً ما كانت جليّة، إلى

بلورة نظرية لهذه الإوالة ووضعوا جردة بالطرائق الرئيسية الآيلة إلى تنفيذها، مع الإشارة إلى الايجابيات والسلبيات التي تترتب على كل من هذه الطرائق. كما أنهم تخطّوا صعيد الملاحظة الحسّية التجريبية ليرتقوا إلى مصاف المعرفة ببعض القوانين التي تحكم هذا السستام. بحيث إننا لا نبالغ على الإطلاق إذا اعتبرناهم، لا فقط بمثابة الرواد الأوائل لكل اجتماعيات عائلية، بل أيضاً بمثابة أول الممارسين الحقيقيين لتطبيق الدقّة النظرية على دراسة الوقائع الاجتماعية.

وأما غنى وجرأة الابتكارات الجمالية لدى الميلانيزيين، ومقدرتهم على استيعاب أعتم نواتج النشاط اللاواعي للذهن ضمن الحياة الاجتماعية، فهي تشكّل إحدى أرفع القمم التي وصل إليها البشر في هذه المجالات. كما أن مساهمة افريقيا في هذا الميدان أعقد، لكنها أيضاً أكثر غموضاً، إذ لم يبدأ الاشتباه بأهمية دورها كبوتقة(*) ثقافية للعالم القديم، إلا منذ فترة وجيزة: أي بمثابة الحيّز الذي انصهرت فيه جميع المؤثرات، لكي تنطلق من ثمّ، أو تظل على سبيل الاحتياط، فيجري تحويلها دائماً باتجاهات جديدة. إن الحضارة المصرية التي نعلم أهميتها بالنسبة للبشرية لا تُفهم إلا بوصفها نتاجاً مشتركاً بين آسيا وافريقيا. كما أن السساتيم السياسية الكبرى التي عرفتها افريقيا القديمة، فضلاً عن تشريعاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التي ظلت خافية على الغربيين مدة طويلة، وفنونها التشكيلية وموسيقاها، التي تسبر بصورة منهجية جميع الإمكانيات التي توفرها كل وسيلة من وسائل التعبير، هي، جميعاً، بمثابة المؤشرات على ماضٍ شديد الخصوبة. على كل حال، فإن هذا الماضي مؤيَّد ومعزَّز بصورة مباشرة باتقان التقنيات القديمة في صنع البرونز والعاج، وهي تقنيات تتجاوز كل ما كان الغرب يمارسه في هذه المجالات وفي ذلك العصر نفسه، بأشواط طويلة. وقد سبق

(*) بالانكليزية في النص الفرنسي الأصلي: melting pot.

لنا أن أشرنا إلى المساهمة الأمريكية، فلا نرى فائدة في العودة إليها هنا.

مهما يكن من أمر فليس هذه المساهمات المجزّأة هي التي ينبغي أن تستأثر بانتباهنا، بشكل خاص. إذ أنها تشكو من خطر الإيحاء إلينا بفكرة مزدوجة الخطأ، مفادها أن الحضارة العالمية تتألف من عدة رقع متباينة كتلك التي كان يتألف منها ثوب أشعب. ولطالما شدّد الباحثون على ما تمتعت به كل ثقافة من أفضليّات: كالخطّ بـالنسبة للفينيقيـين، والورق والبارود والبوصلة بالنسبة للصينيين، والزجاج والفولاذ بالنسبة للهنود. . . إن أهمية هذه العناصر لا تكمن بها نفسها بقدر ما تكمن في الطريقة التي تعتمدها كل ثقافة من أجل جمعها أو الاحتفاظ بها أو استبعادها. أما أصالة كل منها فتكمن في الطريقة المخصوصة التي تتّبعها لحل المشكلات، ولإبراز القيم، التي تكاد تكون هي نفسها بالنسبة للبشر أجمعين: إذ أن جميع البشر، بلا استثناء، يملكون لغة وتقنيّات وفناً ومعارف وضعيّة، ومعتقدات دينية، وتنظيماً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. غير أن المقادير والنّسَب ليست دائماً هي ذاتها عند كل الثقافات. والنياسة الحديثة هي التي تضطلع يوماً بعد يوم بكشف الأصول الخفيّة لهذه الاختيارات أو تلك، عوضاً عن أن تضع جدولاً بالسمات المنفصلة.

* * *

(٧)
موقع الحضارة الغربية

ربما كان الطابع النظري لهذه المحاججة سبباً لإثارة الاعتـراضات ضدّها لدى البعض. فيقال عندئذ: أن من الممكن على صعيد المنـطق المجرّد أن تكون كل ثقافة عاجزة عن إطلاق حكم صحيح على ثقافة أخرى، لأن الثقافة الواحدة لا يسعها أن تتنكّر لذاتها، وأن تقديـراتها للأمور تظل، بالتالي، أسيرة لنسبيّة لا طائل تحتها. ولكن انـظروا من حولكم. كونوا متنبّهين لما يجري في العالم منذ زهاء القرن. فتتهافت عندئذ كل تأملاتكم النظرية. فبدلاً من أن تظل الحضارات منغلقة على ذاتها، ها هي تعترف جميعاً، الواحدة تلو الأخرى، بتفوّق حضارة بعينهـا هي الحضارة الغربية. ألسنا نرى العالم بأسره يستعير منها، تدريجياً، تقنياتها، ونوع معيشتها، وتسلياتها وحتى طراز ملابسها؟ وكما برهن ديوجين على وجود الحركة بأن تحرّك هو نفسه، فإن مسيرة الثقافات البشرية نفسها، من جموع آسيا الواسعة حتى آخر القبائل التي تعيش في أدغال البرازيل أو افريقيا، تثبت، بإجماع لا مثيل له في التاريخ، أن واحـداً من أشكال الحضارة البشرية هو أرقى وأرفع من جميع الأشكال الأخرى: ثم إن ما تأخذه البلدان «غير النامية بما فيه الكفايـة» على غيـرها، في المؤتمـرات الدولية، ليست محاولات تغريبها، بل عدم تزويدها بوسائل هذا التغريب بالسرعة المطلوبة.

هنا نصل إلى النقطة الحساسّة أكثر من غيرها في نقاشنا. والحق أنه

لا جدوى من أن يدافع المرء عن أصالة الثقافات البشرية رغم أنف هذه الثقافات نفسها. بالإضافة إلى ذلك، يصعب على النيّاس صعوبة جمّة أن يحكم حكماً صائباً على ظاهرة كظاهرة تعمُّم الثقافة الغربية، وذلك لعدة أسباب. أولاً، لأن وجود حضارة عالمية ربما كان أمراً فريداً في التاريخ، أو أن علينا أن نبحث عن سوابق له في غياهب ما قبل التاريخ التي لا نكاد نعرف عنها شيئاً. ثانياً، لأن هناك شكاً كبيراً يحوم حول ثبات الظاهرة التي نحن بصددها. صحيح أن الحضارة الغربية تتجه منذ قرن ونصف، إمّا بكلّيتها وإما ببعض عناصرها الرئيسية، كالتصنيع مثلاً، إلى الانتشار في العالم، وأن الثقافات الأخرى عندما تسعى إلى الحفاظ على شيء من ميراثها التقليدي فإن محاولتها هذه تقتصر، عموماً، على البنى الفوقية، أي على تلك السمات السريعة العطب والتي يستطيع المرء أن يفترض أن التحولات العميقة الحاصلة سوف تمحوها وتقضي عليها. لكن الظاهرة ما زالت تجري أمام أعيننا، ونحن لا نعلم بعد ما هي النتيجة التي ستؤول إليها. هل ينتهي بها الأمر إلى تغريب متامّ يشمل الكرة الأرضية، ويتضمّن منوّعات روسية أو أمريكية؟ هل تظهر أشكال توفيقية على نحو ما نشهده من امكانيات بالنسبة للعالم الإسلامي والهند والصين؟ أم أن حركة المدّ التي نراها حالياً قد قاربت منتهاها وشرعت تمتصّ ذاتها بذاتها، نظراً لأن العالم الغربي يوشك أن ينوء ويرزح تحت متطلباته، شأنه شأن تلك الوحوش ما قبل التاريخية التي لم يكن عِظَمُ جثتها يتلاءم مع الإوالات الداخليّة التي تؤمن لها الوجود؟ هذي هي التحفظات التي سنأخذها بعين الاعتبار عندما سنحاول أن نقيّم سير العملية التي تجري أمام أعيننا والتي نُعتبر، عن وعي أو عن لاوعي، إما محرِّكوها ومناصروها وإما ضحاياها.

نبدأ بالملاحظة أن هذا الانتماء لنوع المعيشة الغربي، أو لبعض أوجهه، أمر بعيد كل البعد عن أن يكون عفوياً كما يحلو للغربيين أن يعتقدوا. فهو لا ينتج عن قرار حرّ بقدر ما ينتج عن فقدان الاختيار. لقد

أنشأت الحضارة الغربية جيوشها ومصارفها ومواقعها ومبشّريها في العالم أجمع. وتدخّلت بصورة مباشرة أو غير مباشرة في حياة الشعوب الملوّنة. وقلبت أسلوب وجودهم التقليدي رأساً على عقب، إمّا عن طريق فرض أسلوبها فرضاً، وإما عن طريق توفير الشروط التي كان لها أن تؤدي إلى انهيار الأُطرِ القائمة، دون أن تستبدلها بأي شيء آخر. فالشعوب التي قُهِرت واستُضعِفَت وأُخِلّ بنظامها وتوازنها لم يكن بوسعها إذن إلا أن تنصاع للحلول البديلة التي قُدِّمت إليها، أو، في حال عدم حصولها على هذه الحلول، أن تتأمّل في التقرّب إليها بما يكفي حتى يتسنّى لها أن تناصبها العداء على نفس الأرضيّة. أما في غياب هذا التفاوت في موازين القوى، فإن المجتمعات لا تسلّم رقبتها بمثل هذه السهولة. إن نظرتها للعالم وللحياة: leur Weltanschung(*) تقترب بالأحرى من نظرة تلك القبائل الفقيرة التي تعيش في شرقي البرازيل، حيث أفلح النيّاس الوصفي كورت نيمووندجو في حملها على تبنّيه، فكان الأهلون، في كل مرة يعود فيها هذا العالم إليهم بعد إقامته في المراكز المتحضرة، ينتحبون إشفاقاً عليه نظراً للآلام التي يُفترض أن يكون قد عاناها في تلك الأمكنة البعيدة عن المكان الوحيد ـ قريتهم ـ الذي يعتبرون أن الحياة تستأهل مشقّة العيش فيه.

غير أننا إذ نعبّر عن هذا التحفّظ، لا نفعل أكثر من حرف المسألة عن سياقها. إذا لم يكن الرضى والقبول هما اللذان يشكّلان ركيزة التفوّق الغربي، أفلا تكون الركيزة كناية عن تلك الطاقة العظيمة المتوفّرة لدى الغرب، والتي أتاحت له بالضبط أن يُكره الآخرين على القبول؟ هنا يقف حمار الشيخ في العقبة. ذلك أن تفاوت القوى المذكور لم يعد ينتمي للذاتية الجماعية، على نحو ما تنتمي وقائع الانتماء التي أشرنا إليها لتوّنا. بل إننا هنا حيال ظاهرة موضوعية لا يفسّرها إلا اللجوء إلى أسباب موضوعية.

(*) بالألمانية في النص الفرنسي.

ليس في نيّتنا هنا أن نعمد إلى دراسة حول فلسفة الحضـارات. فبوسع المرء أن يناقش آناء الليل وأطراف النهار حول طبيعة القيم التي تنادي بها الحضارة الغربية. لذا سنقتصر على تسجيل أبرز هذه القيم، تلك التي هي عرضة للنقاش أقل من غيرها. ويبدو أنها تتلخّص في أمرين اثنين: أولهما، أن الحضارة الغربية تسعى إلى زيادة كمية الطاقة الموفّرة للفرد الواحد زيادة دائمة، على حدّ تعبير السيّد لسلي وايت. وثانيهما، أنها تسعى إلى حماية الحياة الإنسانية وتطويل مدّتها. فإذا توخّينا الاختصار، وجدنا أن الأمر الثاني مُنوّعٌ من مُنوِّعات الأول، لأن كمية الطاقة المـوفّرة تـزداد، بالقيمة المطلقة، مع ازدياد مـدّة وجود الفـرد وتتمتّها. واستبعـاداً لكل نقاش، نسلّم أيضاً دفعة واحدة بأن هاتين الخاصتين قد تكونان مصحوبتين بظاهرات تعويضية تلعب بمعنى من المعاني دور الكوابح: من ذلك، المجازر العظمى التي تشكّلها الحروب العالمية، والتفاوت الذي يحكم توزيع الطاقة المتوفرة بين الأفراد وبين الطبقات.

ما أن تُطرح المسألة على هذا النحو، حتى يتبيّن للمرء أنه إذا كانت الحضارة الغربية قد انتدبت نفسها، في الواقع، لهذه المهامّ، بصورة حصريّة ربما كانت تشكّل نقطة ضعفها، فهي بالتأكيد ليست فريدة الدهر في ذلك. فكل المجتمعات البشرية، منذ أقدم الأزمنة، قد تصرّفت بالاتجاه نفسه. ثم إن المجتمعات المغرقة في البُعد والمغرقة في القِدَم، والتي نتطوّع لوضعها على قدَم المساواة مع شعوب اليوم «الهمجيّة»، هي التي حققت في هذا المجال أشد الإنجازات حسماً وقطعاً. هذه الإنجازات ما زالت تشكّل حتى وقتنا الحاضر القسم الأعظم مما نسميه حضارة. فنحن ما زلنا مرتهنين بالاكتشافـات الهائلة التي طبعت مـا يُسمى ـ بدون أيّـة مبالغـة ـ بالثـورة النيوليتية: الزراعة، تربية الدواجن، الفخار، الحياكة... ومنذ ما يتراوح بين ثمانية آلاف وعشرة آلاف عام، لم نضف على كل «فنون الحضارة» هذه إلا تحسيناً واتقاناً.

صحيح أن بعض الأذهان تميل ميلاً مزعجاً نحو تخصيص ميزة الجهد والذكاء والخيال للاكتشافات الحديثة وحدها، بينما تُعزى الاكتشافات التي حقّقتها البشرية في حقبة «بربريتها» إلى عامل الصدفة، أو أن تلك البشرية لم يكن لها في تحقيق ما حققته إلا شيئاً بسيطاً من الجدارة والفضل. هذا الشطط يبدو لنا من الخطورة والانتشار بمكان، كما يبدو لنا عائقاً أساسياً يحول دون اتخاذ النظرة السليمة للعلاقة بين الثقافات، بحيث لا بدّ لنا من تبديده تبديداً تاماً.

* * *

(٨)

الصدفة والحضارة

يقـرأ المرء في بعض مصنّفـات النياسـة ـ وليست أقلّهـا قيمـة ـ أن الإنسان يدين بمعرفة النار لصدفة حصلت من جرّاء انقضاض صاعقة أو اشتعـال أجمة. وأن العثور على طريدة مصليّة بفعل هذه الظروف الطارئة قد أوحى له بطبخ الأطعمة. وأن اختراع الفخّار نجم عن نسيان كتلة من الطين إلى جوار الموقد. هكذا يُخيَّل للمرء أن الإنسان عاش في تلك الأيام حقبة من قبيل عصر التكنولوجيا الذهبي، حيث كانت الاختراعات تُقطف قطفاً بنفس السهولة التي تقطف فيها الأثمار والأزهار. أما الإنسان الحديث فهو وحده يُختص بمشقّات الجدّ والاجتهاد واللمعات العبقرية.

هذه النظرية الساذجة تنجم عن جهل مطبق بتعقيد وتنوع العمليات التي كانت تنطوي عليها التقنيات الأولية. فلصنع أداة فعّالة من الحجر المشطوب، لا يكفي أن ينهال المرء خبطاً على حصاة من الحصى حتى تنفلق. وقد أدرك البعض ذلك حق الإدراك حين حاولوا أن يعيدوا إنتاج الأنماط الرئيسيـة من الأدوات ما قبـل التاريخيـة. حينئذ ـ وكـذلك عنـد ملاحظتهم لنفس التقنية عند الشعوب التي ما زالت تملكها حتى الآن ـ تبيّن لهم تعقيد الطرائق اللازمة لهذه الغاية والتي قد تستوجب بعض الأحيان اللجوء سلفاً إلى صنع أجهزة حقيقية للشطب، كالمطارق ذات الثقّالة التي تصلح للتحكّم بالضربة وباتجاهها، وكبعض الأجهزة التي تخفف من وقع الضربة حتى لا يؤدي الارتجاج إلى الإطاحة بالشظية أو كسرها. كما يقتضي

الأمر أيضاً مجموعة واسعة من المعلومات الأولية حول الأصل المحلّي للمعدّات المستخدمة، وطرائق استخراجها ومدى مقاومتها وطبيعة بنيتها، فضلاً عن التدريب العضلي المخصوص، والمعرفة بالمهارة اليدوية وخفّتها، الخ. بكلمة، يقتضي كل ذلك «علماً حجرياً» يتوافق mutatis mutandis(*) مع مختلف فصول العلم بالتعدين.

كذلك، قد تؤدي بعض الحرائق الطبيعية أحياناً إلى شَـيٍّ طريدة أو طهوها. لكنّ ما لا يقبله العقل إلا بصعوبة فائقة (باستثناء أوضاع الظاهرات البركانية التي نعلم أن توزعها الجغرافي محصور) هو أن تتولّى هذه الحرائق أمر الغلي أو الطبخ على البخار. والحال أن طرائق الطبخ هذه لا تقل انتشاراً وتعمياً عن الطرائق الأخرى. فلا يحق لنا والحالة هذه، عندما نريد تفسير الطرائق الأولى، أن نستبعد الفعل الاختراعي الذي لا شك في أن الطرائق الأخيرة تستوجبه.

وصنع الفخّار يقدم لنا مثلاً ممتازاً، لأن هناك اعتقاداً شائعاً يزيّن لأصحابه أنه ليس ثمّة أسهل من تكييف كتلة من الصلصال وتجفيفها على النار. ولكن هذي هي النار وذاك هو الصلصال: جرّبوا. ينبغي أولاً اكتشاف أنواع الصلصال الصالحة للطبخ. والحال أن هناك عدداً كبيراً من الشروط الطبيعية التي ينبغي أن تتوفّر لهذا الغرض؛ وليس أيّ شرط منها كافياً بمجرده. إذ ليس هناك نوع من الصلصال الذي يعطينا بعد طبخه وعاءً قابلاً للاستعمال، ما لم يمزج بجسم جماد يجري اختياره تبعاً لمواصفاته الخاصة. ثم ينبغي بلورة تقنيّات القولبة التي تمكّن الصانع من الاحتيال على هذا الجسم اللدن الذي لم يتماسك بعد، وذلك من أجل حفظه في حالة التوازن لفترة معقولة، مع العمل على تحويل شكله في الوقت نفسه. وينبغي أخيراً اكتشاف الوقود المناسب، وشكل الموقد، ونمط الحرارة، ومدة

(*) بالتمام والكمال، باللاتينية في النص االفرنسي الأصلي (م).

الطبخ، التي تفضي جميعاً إلى جعل هذا الجسم صلباً لا تنفذ منه السوائل، وذلك رغم كل المخاطر الممكنة التي قد تجعل الجسم المذكور يطقّ أو يتفتّت أو يتشوه شكله.

نستطيع أن نأتي بأمثلة أخرى كثيرة. لكن كل هذه العمليات هي أكثر وأعقد من أن تفسّرها الصدفة. وكلٌ منها إذا أخذت على حدة، لا تعني شيئاً يذكر. لكن تضافرها الذي كان من نتاج الخيال والإرادة والبحث والتجربة هو الذي يسمح وحده بنجاحها. لا شك في وجود الصدفة. لكنها لا تفضي بحد ذاتها إلى أية نتيجة. خلال ألفين وخمسماية عام تقريباً عرف العالم الغربي وجود الكهرباء ـ التي اكتشفت بالصدفة، على الأرجح ـ لكن هذه الصدفة بقيت عقيمة حتى جاءت الجهود المقصودة والموجّهة بفعل فرضيات أمبير وفاراداي. والصدفة لم تلعب في اختراع القوس والبومرنغ أو السبطانة، أو في ولادة الزراعة وتربية المواشي، دوراً أكبر من الدور الذي لعبته في اكتشاف البنسلين ـ حيث لم تكن غائبة، كما نعلم. ينبغي للمرء إذن أن يميّز بعناية بين نقل إحدى التقنيات من جيل إلى آخر، وهو أمر يتمّ بيسر نسبي نظراً للملاحظة وللتدريب اليومي، وبين خلق التقنيات وتحسينها ضمن كل جيل. فهذه التقنيات تفترض دائماً وجود نفس القدرة الخياليّة ونفس الجهود العنيدة لدى بعض الأفراد، مهما كانت التقنية المخصوصة التي نحن بصددها. إن المجتمعات التي نسميها بدائية لم تكن أقل من مجتمعاتنا غنى بأشخاص مثل باستور وباليسي(*).

سنلتقي بعد قليل، مرة ثانية، بالصدفة والاحتمال، ولكن في موقع آخر، ووفقاً لدور آخر. لن نستعملها من أجل التفسير الكسول لنشأة الاختراعات الجاهزة، بل من أجل تفسير ظاهرة تقع على صعيد آخر من الواقع، وهي أنه بالرغم من مقدار الخيال والاختراع والجهد الخلّاق الذي

(*) انظر «الفكر البرّي»، ص ٢١ ـ ٢٥.

لنا ملء الحق بأن نفترض أنه يكاد يظل ثابتاً عبر تاريخ البشرية، فإن تضافر هذه العوامل لا يحدِّد طفرات ثقافية هامة إلا في حقب معينة وأمكنة معيّنة. إذ أن العوامل النفسانية المحضة لا تكفي وحدها للوصول إلى تلك النتيجة: فعليها أولاً أن تكون موجودة ومتوجّهة بنفس الاتجاه لدى عدد كاف من الأفراد، حتى يتسنّى للمبدع أن يضمن وجود الجمهور المتجاوب مع الإبداع. وهذا الشرط يتوقف هو نفسه على تضافر عدد كبير من العوامل الأخرى ذات الطبيعة التاريخية والاقتصادية والاجتماعياتية. هكذا ينتهي بنا المطاف إذن إلى أن تفسير الفروقات القائمة في مجرى الحضارات يقتضي استحضار مجموعات من الأسباب التي يصل بها تعقيدها وتقطّعها إلى حدّ جعلها مستعصية على المعرفة، إمّا لأسباب عملية، وإمّا أيضاً لأسباب نظرية، كظهور التحويرات المتصلة بتقنيات الملاحظة، والتي لا يمكن تلافي ظهورها بحال من الأحوال. والواقع أنه من أجل تسليك كوكبة مؤلفة من مثل هذه الخيوط الكثيرة والدقيقة، لا نحتاج إلى أقلّ من إخضاع المجتمع المعنيّ (فضلاً عن العالم المحيط به) لدراسة نياسية وصفية عامّة وشاملة لكل الأحايين. وحتى لو صرفنا النظر عن ضخامة المشروع، فنحن نعلم أن النياسين الوصفيين الذين يشتغلون على صعيد أكثر اختصاراً بكثير، كثيراً ما يجدون أنفسهم محدودين في ملاحظاتهم بفعل التغيّرات الدقيقة التي يكفي مجرّد وجودهم فقط لإحداثها في الجماعة البشرية موضوع دراستهم. وعلى مستوى المجتمعات الحديثة، نعلم أيضاً أن استقصاءات الرأي العام تعدّل اتجاه هذا الرأي بفعل استعمالها نفسه، بأن توقظ بين السكان عامل التفكّر في الذات الذي لم يكن عاملاً موجوداً من قبل.

هذا الوضع يبرّر إدخال مقولة الاحتمال في صلب العلوم الاجتماعية بعد أن أصبحت هذه المقولة مرعيّة منذ وقت طويل في بعض فروع الفيزياء، كالدينامية الحرارية مثلاً. ولنا عودة إلى هذا الموضوع. أما الآن، فحسبنا أن نذكّر بأن تعقيد الاكتشافات الحديثة لا ينجم عن وجود قسط

أكبر من العبقرية لدى معاصرينا، أو عن استعداد أفضل لديهم لنشوء العبقرية. بل العكس. إذ أننا كنا قد سلّمنا بأن كل جيل من الأجيال، لم يكن يحتاج في سبيل تقدّمه، عبر العصور، إلا إلى إضافة ذخيرة ثابتة إلى رأسلمال الذي أورثته إياه الأجيال السابقة. أما تسعة أعشار ثروتنا فنحن ندين بها لهم. بل أكثر من ذلك: فإذا فعلنا كأولئك الذين يطيب لهم أن يقدّروا تاريخ ظهور الاكتشافات الرئيسية بالنسبة للتاريخ التقريبي لبداية الحضارة، فإننا نلاحظ عندئذ أن الزراعة قد ولدت إبان حقبة حديثة العهد توازي ٢٪ من مدة الحضارة. أما التعدين فيوازي نسبة ٠,٧٪، والأبجدية ٠,٣٥٪ والفيزياء الغاليليّة ٠,٣٥٪ والداروينية ٠,٠٠٩٪(*) وأما الثورة العلمية والصناعية التي عرفها الغرب فتندرج بقضّها وقضيضها ضمن حقبة تعادل نسبة حوالي نصف من الألف من المدة التي انقضت على عمر البشرية. هكذا يستطيع المرء أن يلتزم الحذر، إذن، قبل أن يجزم بأن الثورة المذكورة مقدّر لها أن تغيّر معنى الحياة البشرية تغييراً تاماً.

غير أن الأمر الذي لا يقلّ صحّة ـ وهذه هي الصيغة النهائية التي نعتقد أن بوسعنا اعطاءها لمشكلتنا ـ هو أن الحضارة الغربية كانت من ناحية الاختراعات التقنية (والتفكير العلمي الذي يجعل هذه الاختراعات ممكنة) أكثر تراكمية من الحضارات الأخرى. وأنها بعد امتلاكها لنفس الرسمال النيوليتي الأصلي، قد تمكنت من إضافة تحسينات عليه (الكتابة الألفبائية، الحساب والهندسة) سرعان ما نسيت بعضها على كل حال. لكنها، بعد ركود دام، اجمالاً، زهاء ألفين أو ألفين وخمسمائة عام (من الألف الأول قبل العصر المسيحي حتى القرن الثامن عشر تقريباً) برزت فجأة بوصفها بؤرة لثورة صناعية لم يكن لها مثيل من حيث اتّساعها وشموليتها وأهمية نتائجها إلا في الثورة النيوليتية.

(*) لسلي وايت، «علم الثقافة»، ص ٣٦٥، نيويورك، ١٩٤٩.
- Leslie A. White, «The Science of culture», New York, 1949, p.365.

وإذن فقد استطاعت البشرية أن تراكم عدداً من الاختراعات المتجهة في نفس الاتجاه مرتين اثنتين في تاريخها، تفصل بينهما حقبة تصل إلى حوالي عشرة آلاف سنة. وقد تركّز هذا العدد من جهة، وهذه الاستمرارية من جهة أخرى، على فترة زمنية قصيرة إلى حد كاف، بحيث كان من الممكن إنجاز تركيبات تقنية رفيعة المستوى. وهي تركيبات أدّت إلى إحداث تغيّرات ذات دلالة هامة في العلاقات التي يقيمها الإنسان مع الطبيعة. وكان لهذه العلاقات أن تُحدِث بدورها تغييرات أخرى. إن صورة التفاعلات المتسلسلة التي تستثيرها أجسام منشِّطة، تشكّل خير مثال على هذه العملية التي لم تتكرر، حتى الآن، إلا مرّتين، ومرّتين فقط، في تاريخ البشرية. فكيف تمّ ذلك؟.

أولاً، لا ينبغي لنا أن ننسى أن هناك ثورات أخرى، تمتاز بنفس المواصفات التراكمية، قد حدثت في أمكنة أخرى وأزمنة أخرى، ولكن في مجالات مختلفة من مجالات النشاط البشري. وقد فسّرنا أعلاه كيف أن ثورتنا الصناعية نحن والثورة النيوليتية (التي سبقتها في الزمان، لكنها تنتمي إلى نفس الاهتمامات) هما الثورتان الوحيدتان اللتان بوسعهما أن تبدوا لنا كثورتين، لأن سستام قيمنا ومقاييسنا يسمح لنا بقياسهما. كل التحولات الأخرى التي حصلت ولا ريب لا تظهر لنا إلا على شاكلة أجزاء وأقسام، أو بصورة محوّرة إلى حدّ بعيد. فهي لا يسعها أن تتخذ معنى ودلالة بالنسبة للإنسان الغربي الحديث (أو كل معناها على كل حال). بل إنها قد تكون بالنسبة إليه وكأنها لم توجد.

بالدرجة الثانية، فإن مثل الثورة النيوليتية (وهي الثورة الوحيدة التي يتوصل الإنسان الغربي الحديث إلى تصورها بوضوح كاف) ينبغي أن توحي إليه ببعض التواضع من حيث الرفعة والعلياء اللتان قد يحاول نسبتهما إلى نفسه ويجيّرهما لصالح عرق من الأعراق، أو منطقة من المناطق أو بلد من البلدان. فالثورة الصناعية ولدت في أوروبا الغربية، ثم ظهرت في

الولايات المتحدة، ثم في اليابان. وهي منذ ١٩١٧ تحث الخطى في الاتحاد السوفياتي، ولعلها غداً تنبثق في أمكنة أخرى. وكلما مرّ عليها زهاء نصف القرن تلتهب نارها إلى هذا الحد أو ذاك من الحماوة، في واحد أو آخر من مراكزها. فما الذي يحلّ إذن بمسائل الأولويّة التي نتشاوف بها كل هذا التشاوف، إذا ما قيست على صعيد الألوف من السنين؟.

خلال ما يتراوح بين ألف وألفي عام، نشبت الثورة النيوليتية في الحوض الإيجي ومصر والشرق الأدنى ووادي الهندوس والصين، معاً. ومنذ استعمال الكربون الاشعاعي من أجل تحديد الحقب الأثرية، أخذنا نظن أن العصر النيوليتي الأمريكي، الذي هو أقدم مما كان يُظَنّ في السابق، لم تتأخر بدايته كثيراً عن العالم القديم. من المحتمل إذن أن تعمد ثلاثة وديان أو أربعة، في خضم هذه المباراة، إلى المناداة لنفسها بأولوية سُبقت الآخرين زهاء بضعة قرون. فما الذي نعرفه اليوم عن تلك الأولوية؟ بل العكس. فنحن واثقون من أن مسألة الأولوية لا أهمية لها، بالضبط لأن الظهور المتزامن لنفس الانقلابات التكنولوجية (التي ما لبثت أن تلتها انقلابات اجتماعية) في بلاد هذا اتساعها، وفي مناطق هذا تباعدها، يبيّن بوضوح أن هذا الظهور لم يكن وقفاً على عبقرية عرق أو عبقرية ثقافة، بل على شروط من العمومية بمكان، بحيث إنها تقع خارج نطاق وعي البشر. فلنكن واثقين إذن من أن الثورة الصناعية، لو لم تظهر أولاً في أوروبا الغربية والجنوبية، لكان لها أن تظهر يوماً ما في نقطة أخرى من الكرة الأرضية. وإذا كان لها، كما هو محتمل، أن تنتشر وتمتدّ إلى سائر بقاع الأرض المأهولة، فإن كل ثقافة سوف تُدخِل عليها عدداً من المساهمات الخاصة، بحيث إن مؤرخ آلاف السنين القادمة له الحقّ في أن يعتبر أن مسألة البحث عمن يستطيع المناداة بأولوية قرن أو قرنين على الآخرين، مسألة تافهة.

فإذا كان ذلك كذلك، فإن علينا أن ندخل حدّاً جديداً، إن لم يكن

حول صلاحية ومصداقيّة التمييز بين تاريخ تراكمي وآخر تراوحي، فعلى الأقل حول دقّة هذا التمييز وصرامته. فهو ليس مختصّاً فقط باهتماماتنا ومصالحنا كما سبق أن ذكرنا، بل أنه لا يفلح إطلاقاً في التوصل إلى النقاء والوضوح. في مجال الاختراعات التقنيّة، من المؤكد أنه ليس هناك من حقبة ولا من ثقافة تراوحية بشكل مطلق. كل الشعوب تملك وتحوّل وتحسّن وتنشىء تقنيّات من التعقيد بمكان بحيث تمكّنها من السيطرة على محيطها. ولولا ذلك لكانت انقرضت وزالت منذ عهد بعيد. فالفرق إذن ليس على الاطلاق فرقاً بين تاريخ تراكمي وتاريخ غير تراكمي. فكل تاريخ هو تراكمي، مع فروقات بدرجة التراكم. من المعلوم، مثلاً، أن الصينيّين القدماء والأسكيمو كانوا قد قطعوا أشواطاً بعيدة في مجال الفنون الميكانيكية. وأنهم كانوا على وشك الوصول إلى النقطة التي ينشب معها «التفاعل المتسلسل»، مما يؤدي إلى الانتقال من نمط حضاري إلى آخر. ونحن على علم بأمر بارود المدافع: فقد حلّ الصينيون، من الناحية التقنية، كل المشكلات التي يطرحها هذا الاختراع، ما عدا استخدامه باتجاه الحصول على نتائج مكثّفة. والمكسيكيون القدماء لم يكونوا يجهلون الدولاب، كما يقال عادة. بل كانوا على معرفة وثيقة به، حتى أنهم كانوا يسوّون حيوانات تجري على عجلات من أجل ألعاب أولادهم. كان يكفيهم أن يقطعوا شوطاً إضافياً حتى يصلوا إلى امتلاك العربة ذات العجلات.

في هذه الشروط تصبح مشكلة ندرة الثقافات «الأكثر مراكمة» بالنسبة للثقافات «الأقلّ مراكمة» (وهي ندرة نسبيّة قياساً على كل سستام من سساتيم التقييم)، تصبح مقتصرة على كونها مشكلة معروفة تنتمي إلى حساب الاحتمالات. إنها نفس المشكلة التي تقوم على تحديد الاحتمالية النسبية لتركيبة معقّدة بالنسبة لتركيبات أخرى من نفس الطراز، لكنها أقل تعقيداً. في لعبة الروليت، مثلاً، نجد أن تعاقب رقمين متتابعين (٧ و٨، ١٢ و١٣، ٣٠ و٣١) أمر شائع إلى حدٍّ ما. بينما نجد أن تعاقب ثلاثة

أرقام أمر نادر. في حين أن تعاقب الأربعة أندر بكثير. ولا شك أننا نحتاج إلى عدد كبير للغاية من الرميات حتى نحصل مرة واحدة، ربما، على سلسلة من ستة أرقام أو سبعة أو ثمانيـة، تتفق مع التـرتيب الطبيعي للأرقام. فإذا كان انتباهنا مركّزاً فقط على سلسلات الأرقام الطويلة (أي إذا كنا نراهن، مثلاً، على السلسلات المؤلفة من خمسة أرقام متتالية) فإن السلسلات الأقصر من ذلك تصبح في نـظرنا مسـاوية للسلسـلات غير المرتبة. معنى ذلك أننا نتجاهل كونها لا تتميز عن سلاسلنا [المطلوبة] إلا بقيمة جزئية، وإنها إذا نُظِر إليها من زاوية أخرى، ربما كانت تظهر للناظر منتظمة أيّما انتظام. فلنمضِ الآن خطوة أخرى في مقارنتنا هذه. فإذا جمع أحد اللاعبين كل أرباحه وحوّلها للمراهنة على سلسلات أطول فأطول، فإنه قد ييأس بعد آلاف بل ملايين الضربات، من الحصول على سلسلة الأرقام التسعة المتتالية، وقد يعتقد أنه كان من الأفضل له لو توقّف عن اللعب قبل ذلك. رغم ذلك، فإن هذا لا يعني أن لاعباً آخر، يتّبع نفس الصيغة بالمراهنة ولكن على سلسلات من طراز آخر (كأن نقول، على وتيرة معينة من تعاقب اللونين الأحمر والأسود، أو تعاقب الشَّفْع والوِتْر) لن يُسرّ بتركيبات ذات دلالة بالنسبة إليه، في الوقت الذي يرى اللاعب الأول، في هذه التركيبات، عين الفوضى. البشرية إذن لا تتطوّر باتجاه واحد. وإذا كانت تبدو على صعيد من الأصعدة مراوحة مكانها أو حتى متراجعة، فهذا لا يعني أنها، من وجهة نظر أخرى، ليست محلاً لتحوّلات هامّة.

كان الفيلسوف الانكليزي الكبير هيوم قد اهتم ذات يوم من أيام القرن الثامن عشر بتبديد المشكلة الموهومة التي يطرحها عدد كبير من الناس عندما يتساءلون عن السرّ الذي يجعل الجمال حكراً على قلّة من النساء، ولا تكون النساء جميعاً جميلات. فبيّن بسهولة أن المسألة لا معنى لها. فإذا كانت كل النساء جميلات بمثل أجملهن على الأقل، فإننا سنجدهن نساء عاديّات وسنخصص وصف الجمال للأقليّة الصغيرة التي تتخطى النموذج

المشترك في جمالها. كذلك عندما نهتم بنمط معين من التقدّم، فإننا نخصّص القدر والقيمة للثقافات التي تحقّقه إلى أعلى درجة، ونبدي لامبالاتنا بالثقافات الأخرى. وهكذا فإن التقدّم ليس إلا ذروة التقدم باتجاه جرى تحديده سلفاً من قبل ذوق كل منّا.

* * *

(٩)
تآزر الثقافات

علينا أخيراً أن نواجه مشكلتنا من زاوية أخيرة. أن لاعباً كاللاعب الذي تحدثنا عنه في الفقرات السابقة، أي لا يراهن إلا على السلسلات الأطول (مهما كان تصوُّره لهذه السلسلات) لديه حظ كبير في أن يجد نفسه مفلساً. لكن الأمر لا يكون كذلك إذا تشارك عدة لاعبين يلعبون على نفس السلسلات، من حيث قيمتها المطلقة، ولكن على عدّة روليت، ثم يتفقون على وضع النتائج الإيجابية التي تنجم عن تركيبات كل منهم في خدمة الجميع. إذ أنني إذا حصلت، وحدي، على الرقمين ٢١ و٢٢، وكنت بحاجة إلى الرقم ٢٣ لأكمل به سلسلتي، فإن هناك بالطبع أكثر من حظ واحد لأن يأتي هذا الرقم في حال وجود عشر طاولات، بدلاً من طاولة واحدة.

والحال أن هذا الوضع يشبه إلى حد كبير وضع الثقافات التي توصّلت إلى تحقيق أكثر أشكال التاريخ مراكمةً. هذه الأشكال القصوى لم تكن أبداً وليدة ثقافات معزولة، بل وليدة ثقافات تدمج بصورة إرادية أو لاإرادية لعباتها الخاصة، وتحقّق بوسائل شتّى (هجرات، اقتراضات، تبادلات تجارية، حروب) تلك التحالفات التي تخيّلنا نموذجها منذ قليل. وها نحن هنا نلمس لمس اليد سخافة المناداة بتفوّق ثقافة بعينها على الثقافات الأخرى. إذ أن الثقافة الواحدة عندما تكون وحيدة لا تستطيع أن تكون «متفوقة» على الإطلاق. شأنها شأن اللاعب المعزول، لا تنجح أبداً

إلا في إحراز سلسلات صغيرة من بعض العناصر. واحتمال أن «يطلع» لها في تاريخها سلسلة طويلة (دون أن يكون ذلك مستبعداً من الناحية النظرية) هو احتمال من الضآلة بمكان بحيث ينبغي أن يتوفر وقت أطول بما لا يقاس من الوقت الذي يندرج ضمنه النمو الإجمالي للبشرية حتى نشهد تحقق هذا الاحتمال. ولكن ـ كما سبق أن ذكرنا أعلاه ـ ليس هناك من ثقافة وحيدة. إنها دائماً في تآلف مع ثقافات أخرى، وهذا ما يمكّنها من إحراز سلسلات تراكمية. واحتمال أن يظهر بين هذه السلسلات سلسلة طويلة يتوقف بنحو طبيعي على اتساع نظام التآلف والتآزر وعلى مدّته وتنوّع أشكاله.

يترتّب على هذه الملاحظات أمران.

خلال هذه الدراسة تساءلنا مرات عديدة كيف أن البشرية قد ظلّت تراوح في مكانها خلال تسعة أعشار تاريخها، بل يزيد: فالحضارات الأولى يعود بها القدم إلى ما يتراوح بين مئين وخمسين ألف عام وخمسماية ألف عام، فلم تتغيّر شروط الحياة إلا خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة. إذا كان تحليلنا صحيحاً، لا يعود السبب في ذلك إلى أن الإنسان الباليوليتي كان أقلّ ذكاءً وأقلّ موهبة من خلفه النيوليتي. بل يعود ببساطة إلى أن تركيبة من الدرجة ن قد استغرقت من تاريخ البشرية وقتاً مدته م حتى خرجت إلى حيّز الوجود. كان من الممكن أن تحصل في وقت أبكر بكثير، أو بعدما حصلت بوقت كبير. لكن هذا لا دلالة له إلا بمقدار الدلالة التي يتخذها عدد المرات التي ينبغي أن ينتظرها لاعب من اللاعبين حتى تطلع له تركيبة معيّنة: هذه التركيبة قد تؤاتيه في الضربة الأولى أو في الضربة الألف أو المليون، وقد لا تؤاتيه أبداً. لكن البشرية خلال هذه الفترة، شأنها شأن اللاعب، لا تتوقف عن المراهنة. وهي دون أن تريد ذلك دائماً، ودون أن تنتبه لذلك انتباهاً دقيقاً، تعمد إلى «تركيب أعمال» ثقافية، وتنبري إلى الشروع بـ «عمليات حضارة» لا تتكلّل بالنجاح دائماً. فتارة تلامس النجاح

مجرد ملامسة، وطوراً تحبط المكتسبات السابقة. إن التبسيطات الكبيرة التي يسمح بها جهلنا بمعظم أوجه المجتمعات ما قبل التاريخية تشكل شواهد على هذه المسيرة المضطربة والمتشعّبة، إذ ليس ثمة ما يُدهش أكثر من تلك الانعطافات التي تقود من الذروة الليفالوازية إلى الركاكة الموستيرية، ومن عظمة العهد الأورينياسي والسوليتاري إلى شظف العصر الماغداليني ثم إلى المفارقات القصوى التي نجدها في مختلف أوجه العصر الميزوليتي.

وما يصحّ في الزمان لا يقلّ صحة في المكان، ولكن يجب أن يُعبَّر عنه بصيغة مختلفة. فالحظ الذي تملكه ثقافة من الثقافات من أجل الإحاطة بكلّية هذه المجموعة المعقّدة من الاختراعات المتشعّبة التي نسمّيها حضارة، يتوقّف على عدد وتنوّع الثقافات التي تشترك معها في بلورة ستراتيجيّة مشتركة ـ غالباً ما تكون لاإرادية. نقول على العدد والتنوّع. إن المقارنة بين العالم القديم والجديد عشية الاكتشاف تشهد بوضوح على هذه الضرورة المزدوجة.

لقد كانت أوروبا في بداية عصر النهضة حيّزاً التقت وانصهرت فيه شتّى أنواع المؤثرات: التقاليد اليونانية والرومانية والجرمانية والأنجلو ـ ساكسونية. المؤثرات العربية والصينية. كما أن أمريكا ما قبل كولومبس لم تكن تتمتّع بقسط أقل، من الناحية الكميّة، من الصلات الثقافية، لأن الثقافات الأمريكية كانت تقيم فيما بينها علاقات شتّى، فضلاً عن أن الأمريكتين تشكّلان معاً قارة شاسعة. ولكن بينما كانت الثقافات التي أخصبت بعضها بعضاً على الساحة الأوروبية من نتاج تنوّع قديم يعود عهده إلى عدة عشرات الآلاف من السنين، لم يتوفّر للثقافات الأمريكية، التي لم يمض على استيطانها هذه الحقبة الطويلة، الوقت الكافي للتباعد والتشعّب. كانت تشكّل لوحة أكثر تجانساً. وهكذا، رغم أنه لا يسعنا أن نقول إن المستوى الثقافي للمكسيك أو للبيرو كان، إبّان الاكتشاف، أدنى من مستوى أوروبا(بل إننا رأينا أنه كان من بعض الجوانب أرقى من

المستوى المذكور)، فإن الأوجه المختلفة للثقافة ربما كانت فيه أقل تمفصلاً وتماسكاً. فإلى جانب بعض الإنجازات المدهشة، كانت الحضارات ما قبل الكولومبية ملأى بالثغرات. كانت تشكو، إذا صحّ التعبير، من وجود «ثقوب». كما أنها كانت توفّر للناظر مشهداً تتعايش فيه الأشكال المبكار مع الأشكال المجهاض، رغم أن هذا التعايش أقلّ اتصافاً بالتناقض مما قد يتبادر للذهن للوهلة الأولى. وربما كان تنظيمها القليل المرونة والفقير التنوّع يفسّر تهافتها أمام حفنة من الغزاة. أما السبب العميق لهذا التفاوت فربما كان من الواجب البحث عنه في أن «التآزر» الثقافي الأمريكي كان قد نشأ بين فرقاء أقلّ اختلافاً فيما بينهم من الاختلاف الذي كان عليه فرقاء العالم القديم.

ليس ثمة إذن مجتمع تراكمي بذاته ولذاته. التاريخ التراكمي ليس ميزة تمتاز بها بعض الأعراق أو بعض الثقافات فتتميّز بالتالي عن الأعراق أو الثقافات الأخرى، إنه ينشأ عن سلوكها لا عن طبيعتها. وهو يعبّر عن صيغة من صيغ وجود الثقافات التي ليست سوى طريقة كونها مجتمعة. بهذا المعنى نستطيع القول إن التاريخ التراكمي هو ذلك الشكل من التاريخ الذي تتّصف به هذه الأجسام الاجتماعية العظمى التي تشكّلها جماعات المجتمعات، في حين أن التاريخ التراوحي - إذا كان له من وجود فعلي - هو طابع ذلك النوع الأدنى من الحياة التي تحياها المجتمعات المنعزلة.

إن النكبة الوحيدة التي يمكن أن تحل بجماعة بشرية، والمشأمة الوحيدة التي قد تحيق بها وتحول دون تحقيقها التام لطبيعتها، هي اضطرارها لأن تكون وحيدة.

هكذا يتبيّن لنا ما نراه غالباً من رعونة ومن قلّة إقناع للفكر، في المحاولات التي يُكتفى بها عادة لتبرير مساهمة الأعراق والثقافات البشرية في الحضارة. إذ يصار إلى تعداد السمات والميزات، وإلى التدقيق في مسائل الأصول، وإلى توزيع الأولويات والأفضليات. ولكن كائنة ما كانت النوايا

الطيبة التي تقبع وراء هذه الجهود، تظل الجهود بحد ذاتها باطلة لأنها تخطىء أهدافها ثلاثاً. أولاً، لأن فضل هذه الثقافة أو تلك على اختراع من الاختراعات ليس أكيداً. وثانياً، لأن المساهمات الثقافية يمكن توزيعها دائماً إلى فئتين. فيكون لدينا، من جهة، عـدد من السمات والمكتسبات المعزولة التي يسهل تقييم أهميتها فضلاً عن أنها لا تقدّم لنا إلا خاصّةً محدودة. أن يكون التبغ قد جاءنا من أمريكا، أمر لا جدال فيه. لكن في النهاية، ورغم الإرادة الطيبة التي بذلتها المؤسسات الدولية في هذا السبيل، لا يسعنا كلّما دخّنا سيكارة أن نسبّح بحمد الهنود الأمريكيين وأن نذوب امتناناً وشكراناً لهم. فالتبغ كناية عن إضافة لذيذة تضاف إلى فن العيش، مثلما أن هناك إضافات نافعة (كالمطاط، مثلاً). ونحن ندين لمثل هذه الإضافات ببعض الملذات وبعض الراحات التكميلية؛ لكن عدم وجودها لم يكن ليؤدي إلى زعزعة جذور حضارتنا. وفي حال حاجتنا الماسة إليها، كان بوسعنا أن نعثر عليها أو أن نستخدم شيئاً آخر مكانها.

أما في القطب المقـابل (بـالإضافـة، طبعاً، لسلسلة بكـاملها من الأشكال الوسيطة)، فهناك المساهمات التي تتّخذ طابع السستام، أي تلك التي تتعلق بالطريقة الخاصة التي يختارها كل مجتمـع للتعبير عن مجمـل تطلعاته الإنسانية وتلبيتها. إن أساليب الحياة هذه، أو الـ Patterns كما يقول الانكليز، تمتاز بأصالة وبطبيعة غير قابلة للاستبدال، لا يمكن إنكارهما. لكنها تشكّل اختيارات حصريّة تتعدّد بتعدّد الثقافات، ولا يسعنا أن ندرك كيف أن حضارة من الحضارات بوسعها أن تطمح للاستفادة من أسلوب حياة حضارة أخرى دون أن تتنكّر لأن تكون ذاتها. والواقع أن محاولات التسوية [بين أسلوبي حياة] لا يمكن أن تفضي إلا إلى نتيجتين: إما إلى تفكك سستام أحد الفريقين وانهياره، وإما إلى تركيبة أصيلة متآلفة من كليهما، لكننا نكون عندئذ حيال بروز سستام ثالث لا يمكن ردّه إلى أيّ من الاثنين السابقين. على كل حال، فالمشكلة ليست في أن نعرف إذا كان

باستطاعة أحد المجتمعات أن يستفيد من أسلوب حياة جيرانه أم لا، بل المشكلة هي في أن نعرف ما إذا كان يستطيع، وبأيّة حدود، أن يتوصّل إلى فهمهم، بل حتى إلى معرفتهم. وقد رأينا أن هذه المسألة لا تحمل جواباً قطعيّاً مهما كان الجواب.

ثالثاً، وأخيراً، ليس هناك من مساهمة مجردة عن الفائدة. ولكن إذا كان هناك ثقافات عينيّة نستطيع أن نحدّد موقعها في الزمان والمكان، ونستطيع أن نقول عنها أنها قد «ساهمت» وما تزال، فما هي هذه «الحضارة العالميّة» التي يفترض بها أن تكون مستفيدة من كل هذه المساهمات؟ إنها ليست حضارة متميّزة عن جميع الحضارات الأخرى وتتمتّع بنفس المعامل من الواقعية. فنحن عندما نتكلم عن حضارة عالمية، لا نعني بذلك حقبة من حقب التاريخ أو جماعة من البشر، إننا نريد بذلك مقولة مجردة نعزو إليها قيمة، إما أخلاقية وإما منطقية: قيمة أخلاقية إذا كان المنشود هدفاً نقترحه على المجتمعات القائمة. وقيمة منطقية إذا كنا نودّ أن نجمع تحت تسمية واحدة كل العناصر المشتركة التي يسمح التحليل باستخلاصها من بين مختلف الثقافات. وفي كلا الحالين لا ينبغي أن نغيّب عن ناظرينا أن مقولة الحضارة العالمية مقولة فقيرة إلى حدّ كبير، وتبسيطية، وأن مضمونها الفكري والعاطفي لا يتمتّع بكثافة كبيرة. إن تقييم المساهمات الثقافية التي تنوء بعبء تاريخٍ من آلاف السنين، وبحمل كل الأفكار والمشقّات والرغبات والجهود المبذولة من قبل البشر الذين أوجدوها، إن تقييم هذه المساهمات عن طريق عزوها، حصراً، إلى حضارة عالمية ما تزال شكلاً أجوف، هو في الواقع إفقار عجيب لهذه المساهمات وإفراغ لها من مادّتها، فلا يُبقى منها إلا على هيكل عظمي.

خلافاً لذلك، حاولنا من جهتنا أن نبيّن أن حقيقة مساهمة الثقافات لا تقوم على لائحة باختراعاتها الخاصة، بل على الفارق التفاضلي التي تتخذه فيما بينها. أما مشاعر الامتنان والخشوع التي يسع، بل يجب على كل

فرد من أفراد ثقافة معيّنة، أن يشعر بها تجاه جميع الثقافات الأخرى، فلا تستند إلا إلى قناعة واحدة: هي أن الثقافات الأخرى مختلفة عن ثقافته، ومتنوعة على أشد ما يكون التنوّع، وذلك حتى لو كانت الطبيعة النهائية لهذه الفروقات غائبة عن ذهنه، أو أنه لم يتوصّل إلى فهم كنهها إلا بصورة ناقصة جداً رغم كل الجهد.

كما اعتبرنا من ناحية أخرى أن مقولة الحضارة العالمية كناية عن مفهوم حدّي أو بمثابة طريقة مختصرة لتعيين عملية معقدة. إذ أنه، إذا كانت برهنتنا سليمة، لا وجود ولا يمكن أن يكون هناك وجود لحضارة عالمية بالمعنى المطلق الذي يُضفى عادة على هذه التسمية، لأن الحضارة تتضمّن تعايش ثقافات تتمتع، فيما بينها، بالحدّ الأقصى من التنوّع، بل إنها [الحضارة] تقوم بالضبط على هذا التعايش. إن الحضارة العالمية لا يسعها أن تكون شيئاً آخر سوى تآزر الثقافات على الصعيد العالمي، مع احتفاظ كل منها بأصالته.

* * *

(١٠)
المعنى المزدوج للتقدّم

ألسنا نجد أنفسنا والحالة هذه أمام مفارقة غريبة؟ إذ أننا إذا تناولنا الألفاظ وفقاً للمعنى الذي أسبغناه عليها، نكون قد رأينا أن التقدم الثقافي متوقف على التآزر بين الثقافات. هذا التآزر يقوم على وضع الحظوظ التي تصادفها كل ثقافة عبر نموّها التاريخي موضع المشاركة (سواء كانت هذه المشاركة واعية أو لاواعية، إرادية أو لاإرادية، هادفة أو عابرة، مقصودة أو اضطرارية). ثم سلّمنا أخيراً بأن هذا التآزر يؤتي ثماره على نحو أفضل كلما كان قائماً بين ثقافات يحكمها تنوُّع أشدّ. فإذا كان ذلك كذلك، فنحن على ما يبدو حيال شرطين متناقضين. ذلك أن هذا اللعب المشترك الذي ينشأ عنه كل تقدّم، ينبغي أن يفضي في حصيلته، عاجلاً أم آجلاً إلى تجانس الموارد لدى كل اللاعبين. فإذا كان التنوّع شرطاً أساسياً، فينبغي أن نعترف بأن حظوظ الربح تصبح أقل فأقلّ كلما طالت اللعبة أكثر فأكثر.

يبدو أن ليس لهذه الحصيلة الحتميّة إلا علاجان: أولهما، أن يحرص كل لاعب، أثناء لعبه، على الاحتفاظ بفروقات تفاضلية. والأمر ممكن. لأن كل مجتمع (وهو «اللاعب» في نموذجنا النظري) يتألف من تحالف جماعات: طائفية، مهنية، اقتصادية، وأن المبلغ المطروح في الرهان الاجتماعي يتألف من المبالغ الجزئية التي يطرحها في هذا الرهان جميع الفرقاء المشتركين. إن التفاوتات الاجتماعية هي خير مثال على هذا الحلّ.

فالثورتان العظيمتان اللتان اخترناهما كشاهد على ما أوردناه في هذا البحث، وهما الثورة النيوليتية والثورة الصناعية، قد اقترنتا لا فقط بتنوع في الجسم الاجتماعي كما كان سبنسر يرى بوضوح، بل اقترنتا أيضاً بتبلور أوضاع متباينة بين الجماعات، لا سيما من الناحية الاقتصادية. وقد لوحظ منذ وقت طويل أن الاكتشافات النيوليتية سرعان ما كانت قد أفضت إلى تميّز اجتماعي حينما تولّدت في المشرق القديم التجمعات المدنية العظيمة، وظهرت فيه الدول والملل والطبقات. ونفس الملاحظة تنطبق على الثورة الصناعية التي كانت مشروطة بظهور البروليتاريا وأفضت إلى أشكال جديدة من استغلال العمل البشري سبقت الأشكال القديمة بأشواط. وقد جرت العادة حتى الآن على معالجة هذه التحولات الاجتماعية بوصفها نتيجة للتحولات التقنية، فيصار إلى إقامة علاقة سببيّة بين الأولى والثانية. فإذا كان تأويلنا صحيحاً، فإننا نرى أن علاقة السببية بين هاتين الظاهرتين (مع ما تنطوي عليه هذه العلاقة من تعاقب زمني) ينبغي أن يصار إلى التخلّي عنها ـ الأمر الذي يميل إليه العلم الحديث عادةً، على كل حال ـ لصالح الأخذ بالترابط الوظيفي بينها. ولنذكر في معرض الكلام أن الاعتراف بأن التقدّم التقني قد أدّى إلى نمو استغلال الإنسان للإنسان، بوصفه لازمة تاريخية له [للتقدم]، قد يشكّل مدعاة إلى شيء من التكتّم والتحفّظ في الإعراب عما تثيره التحولات التقنيّة المذكورة في نفوسنا من تكبّر وتعريم في الصدور.

أما العلاج الثاني فمشروط إلى حدّ كبير بالأول: وهو اللجوء، طوعاً أو كرهاً، إلى إدخال فرقاء جدد على التحالف، من خارجه، على أن تكون «مراهناتهم» مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التي يتّصف بها التجمع الأساسي. وقد صير أيضاً إلى محاولة اتباع هذا الحل. فإذا كانت لفظة رأسمالية تسمح، على وجه العموم، بتعيين الحل الأول، فإن لفظتي امبريالية وكولونيالية من شأنهما أن تساعدا على تعيين الحل الثاني. لقد كان من شأن التوسع الكولونيالي في القرن التاسع عشر أن يساعد أوروبا

الصناعية أيّما مساعدة على تجديد (لم يكن لصالحها وحدها بالطبع) انطلاقة كان من شأنها أن تتعرض للاستنزاف بصورة أسرع بكثير لو لم يُصَرْ إلى ادخال الشعوب المستعمرة ضمن دائرتها.

هكذا نرى أن العلاج يقوم في كلتا الحالتين على توسيع التآزر، إما عن طريق التنويع الداخلي، وإما عن طريق قبول الفرقاء الجدد. في النهاية، ينبغي العمل دائماً على رفع عدد اللاعبين، أي العودة إلى التعقيد والتنوع اللذين كان يتّصف بهما الوضع الأصلي. لكننا نرى أيضاً أن هذين الحلّين لا يسعهما إلا أن يؤديا، مؤقتاً، إلى تباطؤ سير العملية. فالاستغلال لا يمكن أن يتمّ إلا ضمن تحالف: إذ تقوم بين الجماعتين، المسيطرين والخاضعين، صلات معينة وتنشأ تبادلات معينة. هذان الفريقان مضطران بدورهما، بصورة واعية أو لاواعية، ورغم العلاقة الوحيدة الجانب التي تجمعهما في الظاهر، إلى التشارك في المبالغ الموضوعة موضع المراهنة، فتتجه الفوارق والاختلافات القائمة بينهما إلى التضاؤل تدريجياً. إن تحسن الأوضاع الاجتماعية من جهة، وحصول البلدان المستعمرة على الاستقلال، بصورة تدريجية من جهة أخرى، يجعلان هذه الظاهرة تجري أمام أعيننا. ورغم أن هناك أشواطاً طويلة ينبغي أن تقطع في هذين الاتجاهين، فنحن نعلم أن الأمور ستجري لا محالة على هذا النحو. ربما كان من الواجب، في الحقيقة، أن نعتبر ظهور أنظمة سياسية واقتصادية متناحرة في العالم، بمثابة حلّ ثالث. غير أن من الممكن أن نعتبر أيضاً، أن تجدّد التنوّع في كل مرة، وعلى صعيد آخر، يتيح الإبقاء إلى ما لا نهاية، وعبر أشكال متغيّرة لن تني تفاجىء البشر دائماً، على هذه الحالة من اللاتوازن التي يتوقف عليها بقاء البشرية حياوياً وثقافياً.

ومهما يكن من أمر، فمن الصعب على المرء أن يتصوّر هذه العملية إلا بوصفها متناقضة. والحق أنها كذلك: فالبشر مضطرون، من أجل تقدّمهم، إلى التعاون. وخلال هذا التعاون يرون أنفسهم آخذين بالتماهي

تدريجياً بالمعطيات والمساهمات التي كان تنوّعها الأصلي بالضبط سبباً في تعاونهم المخصب والضروري.

ولكن حتى لو كان هذا التناقض مستعصياً على الحلّ، فإن من واجب البشرية المقدّس أن تحتفظ بطرفيه وأن تبقيهما حاضرين في الذهن دائماً، فلا يغيب واحد عن ناظريْها لصالح الآخر وحده. كما أنّ عليها أن تتجنّب الوقوع في التخصيصيّة العمياء التي تنحو نحو تخصيص الامتياز البشري بعرق أو ثقافة أو مجتمع، فضلاً عن أنه لا ينبغي أن يغيب عن ذهنها بتاتاً استحالة حيازة جزء من أجزاء البشرية لصيغ قابلة للتطبيق على سائر المجموع، وأن تصوّر البشرية وقد انصهرت في بوتقة نوع وحيد من الحياة أمر يستعصي على الإدراك، لأن هذه البشرية تكون قد تحولت عندئذ إلى مجرّد هيكل عظمي.

في هذا الصدد تجد المؤسسات الدولية أمامها مهمّة هائلة وتتحمل مسؤوليات باهظة. هذه المهمة وهذه المسؤوليات هي أعقد مما قد يظن البعض. إذ أن رسالة المؤسسات الدولية مزدوجة. فهي تقوم من جهة أولى على التصفية، ومن جهة أخرى على التوعية. عليها أولاً أن تعود البشرية وأن تخفف بقدر الإمكان من آلام وخطورة امتصاص تلك المنوّعات الميّتة، تلك البقايا النافلة التي خلفتها أساليب التعاون والتي يشكّل بقاؤها على هذا النحو كرواسب متعفّنة خطراً يتهدّد الجسم الدولي بالتسمّم. عليها أن تشذّب وأن تبتر عند الاقتضاء، وأن تسهّل عملية ولادة أشكال أخرى من التكيّف.

لكن عليها في نفس الوقت أن تكون شديدة اليقظة والانتباه إلى أن هذه الأساليب الجديدة إذا قُيِّضَ لها أن تحوز على نفس القيمة الوظيفية التي كانت لسابقيها ، فإنها لا يسعها أن تعيد إنتاج تلك الأساليب أو أن تتقيد بنفس النموذج، وذلك تحت طائلة تحولها شيئاً فشيئاً إلى حلول تافهة، ومن

ثمّ عاجزة. بل عليها، بالعكس، أن تعلم أن البشرية غنيّة بالإمكانيات غير المتوقّعة، وأن كل واحدة من هذه الإمكانيّات تصعق البشر دائماً من فرط الدهشة عند ظهورها. وأن التقدّم ليس مصنوعاً على غرار الصورة المريحة لهذا «التشابه المتحسّن» الذي نبحث فيه لأنفسنا عن راحة كسولة، بل هو مليء بالمغامرات والقطيعات والفضائح. إن البشرية واقعة دائماً بين فكّي عمليتين متناقضتين تسعى واحدتها إلى إنشاء التوحيد، بينما تحرص الأخرى على الإبقاء على التنوّع وتسعى إلى بلورته. وأن موقع كل عصر من العصور، وكل ثقافة من الثقافات في السستام، والاتجاه الذي يجد هذا العصر نفسه منخرطاً فيه، أو تجد تلك الثقافة نفسها متجهة إليه، هما [الموقع والاتجاه] على نحو معيّن بحيث إن العصر أو الثقافة لا يريان من معنى إلا لواحدة من العمليتين المذكورتين، في حين تبدو الأخرى بمثابة النفي للأولى. لكن القول بأن البشرية تتفكك في نفس الوقت الذي تتركّب فيه، كما يذهب البعض، ينجم هو الآخر عن رؤية نافعة. إذ أننا نظل حيال طريقتين مختلفتين من التركّب، وإن يكن على صعيدين ومستويين متقابلين.

إن ضرورة حماية تنوّع الثقافات في عالم أصبح مهدّداً بالرتابة والتماثل لم تخفَ بالتأكيد على المؤسسات الدولية. وهي تدرك أيضاً أن الاقتصار على مجاملة التقاليد المحلّية وعلى إيلاء الأزمنة الماضية بعض الاهتمام لا يكفيان. من أجل بلوغ الغاية المذكورة، إن واقعة التنوّع هي التي ينبغي إنقاذها، لا المحتوى التاريخي الذي أعطاها إياه كل عصر من العصور والذي لا يسع أي عصر أن يؤبّده إلى ما بعد حدوده الزمنية. ينبغي التنصّت إذن إلى القمح وهو ينبت. ينبغي تشجيع الطاقات المستترة، وإيقاظ كل ما يختزنه التاريخ من نزعات نحو العيش المشترك. كما ينبغي أيضاً التأهب دائماً لمواجهة كل ما تحفل به أشكال التعبير الجديدة من تفرّد وندرة، وذلك بصورة لا تعتريها الدهشة ولا يشوبها النفور أو يعتورها الاحتجاج. ليس

التسامح موقفاً نظرياً متأملاً يوزع أنواع التساهل على ما كان أو على ما هو كائن. إنه موقف دينامي يقوم على ترقب الأمور التي لم تحدث، على إدراك واستدراك ما من شأنه أن يحدث. إن تنوّع الثقافات البشرية هو من ورائنا ومن حولنا ومن أمامنا. والتطلب الوحيد الذي يجدر بنا أن نتمسك به لكي نوفيه حقّه (وهو تطلب يقتضي من كل فرد واجبات تقابله) هو أن يتحقق هذا التنوع وفقاً لأشكال يكون كل واحد منها كناية عن إسهام يُبذل على شرف أريحيّة الآخرين ومروءتهم.

* * *

العرق والثقافة(*)

(*) المجلة الأممية للعلوم الاجتماعية، المجلد ٢٨، رقم ٤، ١٩٧١.
«Race et Culture», Revue internationale des sciences sociales, Vol. XXIII, N°. 4, 1971.

ليس من شأن النيّاس أن يحاول البتّ في ما هو العرق أو في ما ليس هو، إذ أن الاختصاصيين في الإناسة الجسدية، وهم ما فتئوا يناقشون الأمر منذ زهاء القرنين، لم يتوصلوا بتاتاً إلى الاتفاق في ما بينهم، وليس ثمّة ما يشير إلى أنهم اليوم أقرب إلى التفاهم حول جواب على هذه المسألة. فهم قد أحاطونا علماً، في الفترة الأخيرة، بأن ظهور الآدميين - على الاختلاف الشديد في أوجه الشبه في ما بينهم - يعود إلى ثلاثة أو أربعة ملايين عامٍ أو يزيد، أي إلى ماضٍ سحيق جداً بحيث لا يسعنا معه جمع المعلومات اللازمة لتقرير ما إذا كانت مختلف الأنماط التي عثرنا على بقاياها العظمية مجرّد فرائس بعضها بالنسبة لبعض، أم أن ثمّة اختلاطات وتقاطعات قد حصلت بينها. ويعتقد بعض الأناسين أن الجنس البشري قد أفضى منذ فترة مبكّرة جداً إلى توليد أجناس فرعية متمايزة، نشأت بينها، في فترات ما قبل التاريخ، تبادلات وتزاوجات شتّى، بحيث إن استمرار بعض السمات القديمة وامتزاجها بأخرى حديثة العهد قد تضافرا على إيجاد التنوّع الذي نلحظه اليوم بين البشر. خلافاً لذلك، يعتقد أناسون آخرون أن انفصال الجماعات البشرية من الناحية الجَيْنيّة قد ظهر في حقبة أقرب إلينا بكثير، يحددونها في أواخر العصر البلستوسيني. في هذه الحال لا يعود من الممكن أن تكون الاختلافات الملحوظة قد نشأت عن فروقات عابرة بين السمات التي تفتقد لملكة التكيّف وتلك المؤهلة للاستمرار إلى ما لا نهاية في صلب

أقوام لا صلة بينها من حيث التناسل: بل تكون الاختلافات المذكورة ناجمة عن اختلافات محلّية بين العوامل الانتخابية. عندئذ تصبح لفظة عرق، أو أية لفظة شئنا استعمالها مكانها، صالحة للدلالة على قوم أو مجموعة من الأقوام تختلف عن غيرها من حيث قلّة بعض الجينات المعيّنة أو كثرتها.

بموجب الفرضية الأولى، تغيب حقيقة العرق في غياهب الأزمنة السحيقة بحيث لا نعود نعلم عنها شيئاً. والواقع أننا لسنا هنا حيال فرضية علمية، أي قابلة للتحقّق منها ولو بصورة غير مباشرة عبر نتائجها البعيدة. بل نحن حيال تأكيد قاطع يتّخذ صيغة المسلّمة التي تطرح في المطلق، لأن طارحها يعتبر أن من المستحيل توضيح الاختلافات القائمة حالياً بدونها. هذا ما كان عليه مذهب غوبينو الذي تُعزى إليه أبُوّة النظرة العنصرية، رغم أنه كان يعي تمام الوعي أن الأعراق لم تكن ظاهرات خاضعة للملاحظة، بل كان يسلّم بوجودها تسليماً، بوصفها الشروط المسبقة لتنوّع الثقافات التاريخية التي كانت تبدو له مستعصية على التفسير بطريقة أخرى، ورغم اعترافه بأن الأقوام التي ولّدت هذه الثقافات كانت قد نشأت عن اختلاطات بين جماعات بشرية نجمت بدورها عن اختلاطات أخرى. فإذا حاولنا إذن أن نعود بالاختلافات العرقية إلى أصولها لامتنعت علينا، من هنا بالذات، معرفة أي شيء حولها، ويكون موضوع نقاشنا في الواقع تنوّع الثقافات لا تنوّع الأعراق.

أما الفرضية الثانية فتطرح علينا مشكلات أخرى. أولاً، أن نسبة المقادير الجينية المتبدلة التي يستند إليها عامة الناس عندما يتحدثون عن الأعراق تقابل جميعها عدداً من المزايا المعروفة كالطول ولون الجلد وشكل الجمجمة ونمط الشعر، الخ. فإذا افترضنا أن هذه المتبدّلات كانت متطابقة في ما بينها ـ وهذا أمر ليس أكيداً على الاطلاق ـ فلا شيء يثبت أنها متطابقة أيضاً مع متبدّلات أخرى تتعلق ببعض المزايا التي لا تقع مباشرة

تحت الحواس. غير أن هذه المزايا لا تقلّ في كونها واقعية وفعلية عن الأخرى. ومن المعقول جداً أن يكون للثانية توزيع أو توزيعات جغرافية مختلفة تمام الاختلاف عن الأولى فضلاً عن اختلافها في ما بينها، بحيث يكون هناك «أعراق غير منظورة» يمكن الكشف عنها ـ تبعاً للمزايا المستبقاة ـ داخل الأعراق التقليدية، أو أنها تتقاطع مع الحدود الغامضة التي جرى تعيينها لهذه الأعراق. ثانياً، بما أننا نظل في جميع الحالات حيال نِسَبٍ معينة من المقادير، فإن الحدود التي تعيّن لهذه النسب تظل والحالة هذه اعتباطية. فالواقع أن هذه النِسب ترتفع أو تنخفض وفقاً لتدرجات غير ملموسة، فضلاً عن أن المستويات التي ننصّبها هنا أو هناك تتوقف على أنماط من الظاهرات يحرص المتحرّي على إفرادها جانباً من أجل تصنيفها. هكذا نجد في الحالة الأولى أن مقولة العرق تصبح على جانب كبير من التجريد بحيث تخرج عن حيّز التجربة وتغدو نوعاً من التسليم المنطقي الذي يمكّن صاحبه من اتباع خط معيّن في التعليل والتفسير كما نجد في الحالة الثانية، أنها تلتصق بالتجربة التصاقاً وثيقاً إلى درجة الانحلال فيها، بحيث لا نعود ندري عمَّ نتكلم. فلا عجب إذن إذا رأينا عدداً كبيراً من الأنّاسين يُقلعون عن استعمال هذه المقولة جملةً وتفصيلاً.

والحق أن تاريخ مقولة العرق لا ينفصل عن الأبحاث التي جرت حول السمات الخالية من القيمة التكيّفية. إذ كيف كان لهذه السمات أن تبقى كما هي طيلة آلاف السنين، وأن تظل تنمّ حتى اليوم عما كان قائماً في الماضي السحيق؟ وما دامت لا تصلح لشيء، لا في السرّاء ولا في الضرّاء، أفلا يكون وجودها إذن اعتباطياً تماماً؟ لكن تاريخ مقولة العرق هو أيضاً تاريخ الفشل الذريع الذي مُنيت به هذه الأبحاث مراراً وتكراراً. فقد تبيّن أن جميع السمات التي ذكرت على التوالي من أجل تحديد الاختلافات العرقية ترتبط واحدة بعد واحدة بظاهرات تكيّفية، حتى ولو كانت أسباب قيمتها الانتخابية خافية علينا أحياناً. من ذلك مثلاً حالة شكل

الجمجمة الذي نعلم أنه يتجه أينما كان نحو التكوّر، ومن ذلك أيضاً حالة لون الجلد الذي يميل لدى أقوام المناطق المعتدلة نحو اللون الفاتح لكي يعوّض عن نقصان الإشعاع الشمسي ويساعد الجسم على مقاومة داء الكساح. ثم ما لبثت الأبحاث أن انصبّت على فئات الدم؛ لكنها سرعان ما أخذت تلاحظ أن هذه بدورها لا تخلو من قيمة تكيفية، وأن هذه القيمة ربما كانت مرتبطة بعوامل غذائية، أو ناجمة عن اختلاف حساسية حامليها تجاه أمراض معينة كالجدري أو الطاعون. وربما كان الأمر كذلك أيضاً بالنسبة لبروتينات المصل الدموي.

إذا كان هذا الغوص في أعماق الجسد لم يسفر إلا عن الخيبة، فهل تكون محاولة العودة إلى البدايات الأولى لحياة الأفراد ذات نصيب أوفر من النجاح؟ لقد شاء بعض الأناسين أن يحدّدوا الفروقات التي قد تظهر منذ لحظة الولادة بين أطفال من آسيا وافريقيا وأميركا الشمالية، واختاروا بين الأمريكين أطفالاً من أرومة بيضاء وأرومة سوداء. ويبدو أن مثل هذه الفروقات موجودة. وهي تتعلق بالسلوك الحركي والمزاج[1]. رغم ذلك، وحتى في هذه الحالة التي تظهر بمظهر مناسب للغاية من أجل إقامة البرهان على الاختلافات العرقية، وجد المتحرّون أنفسهم خالي الوفاض. وذلك عائد لسببين: الأول، إنه إذا كانت هذه الاختلافات فطرية فإنها تبدو شديدة التعقيد بحيث لا يمكن أن يرتبط كل منها بجينة واحدة، وعلماء الجينات لا يملكون الآن طرائق موثوقة لدراسة نقل المزايا التي تعود إلى فعل مشترك بين عدة عوامل. فهم في أفضل الفرضيات مضطرون إلى الاكتفاء بوضع معدّلات إحصائية لا تضيف شيئاً يذكر إلى تلك التي تبدو، إلى ذلك، غير كافية لتحديد عرق من الأعراق بشيء من الدقّة. أما السبب

(١) «Current directions in anthropology». Bulletins of the American Anthropological Association. Vol.3 N⁰ 3, 1970, Part 2, p.106. J.E. Kilbride, M.C. Robbins, ph. L. Kilbride, «The comparative motor developpement of Baganda. American White and American Black infants», in American anthropologist, vol. 72, N⁰6, 1970.

الثاني والأهمّ، فهو إنه ليس ثمة ما يثبت أن هذه الاختلافات فطرية وأنها لا تنشأ عن شروط الحياة الرحمية التي تنتمي إلى نوعية الثقافة. إذ أن تغذية النساء الحوامل وتصرفاتهن تختلف من مجتمع إلى آخر. أضف إلى ذلك أن الاختلافات المتعلقة بالنشاط الحركي لدى الأطفال الصغار، هي الأخرى اختلافات ثقافية قد تكون ناجمة عن ترك الطفل في مهده ساعات طويلة، أو عن حمله باستمرار ملتصقاً بجسد أمه مما يجعله يستشعر حركاتها، أو عن مختلف طرق حمله، أو احتضانه أو إطعامه... أما احتمال أن تكون هذه الأسباب هي وحدها الأسباب الفاعلة فأمر ناشىء عن أن الفروقات الملاحظة بين الأطفال الأفارقة والأمريكيين الشماليين هي أشد بما لا يقاس عما هي عليه بين الأمريكيين أنفسهم، تبعاً لما إذا كانوا سوداً أو بيضاً. والواقع أن الأطفال الأمريكيين يتلقون تنشئة تكاد تكون واحدة، مهما كان أصلهم العرقي.

مشكلة الصلات بين العرق والثقافة تكون إذن قد طُرحت بشكل سيّىء إذا اكتفينا بطرحها على هذا النحو. والحق أننا نعلم ما هي الثقافة، لكننا لا نعلم ما هو العرق. ولعله ليس من الضروري أن نعلم حتى يكون بوسعنا أن نحاول الإجابة على المسألة التي يلخّصها عنوان هذه المحاضرة. بل الحق أيضاً أنه من الأفضل صياغة هذه المسألة بصورة قد تكون أكثر تعقيداً رغم أنها أكثر سذاجة. فالواقع أن هناك اختلافات بين الثقافات. وأن بعض هذه الثقافات التي تختلف عن غيرها أكثر مما يبدو عليها أنها تختلف في ما بينها - بالنسبة لعين أجنبية وغير مدقّقة على الأقلّ - تختصّ بأقوام يختلفون، من حيث مظهرهم الجسدي، عن أقوام آخرين. ثم إن هؤلاء الأقوام يعتبرون، من جهتهم، أن الاختلافات القائمة بين ثقافاتهم أقلّ من تلك التي تتضح إذا قورنت ثقافاتهم بثقافات الأقوام الأوّلين. فهل ثمة صلة معقولة بين هذه الاختلافات الجسدية وهذه الاختلافات الثقافية؟ وهل بوسعنا تفسير هذه الأخيرة وتبريرها دون العودة إلى الأولى؟ باختصار،

هذي هي المسألة التي يُطلب مني إيجاد جواب لها. بيد أن ذلك مستحيل نظراً للأسباب التي سبق لي ذكرها أعلاه، والتي يتلخّص أهمّها في أن علماء الجينات الوراثية لا يخفون عجزهم عن الربط، بصورة معقولة، بين أنماط من السلوك بالغة التعقيد، من نوع تلك التي يسعها أن تعزو هذه الخصال المميزة إلى ثقافة ما، إلى عوامل وراثية محددة ومعيّنة، بحيث يتسنّى للتحرّي العلمي أن يضع يده عليها منذ الآن أو في المستقبل المنظور. هكذا ينبغي لنا إذن أن نعمد إلى مزيد من حصر المسألة، فنصيغها بالتالي على هذا النحو: هل أن النياسة تشعر أنها قادرة بمفردها على تفسير تنوّع الثقافات؟ هل يتسنّى لها ذلك دون الاستعانة ببعض العوامل التي تخرج عن نطاق عقلانيتها الخاصة، ودون استباق الحكم على الطبيعة النهائية لهذه العوامل، وهي طبيعة ليس من شأن النياسة على كل حال أن تصفها بأنها حياوية؟ فالواقع أن كل ما يسعنا قوله حول مشكلة الصلات الممكنة بين الثقافة وبين ذلك «الشيء الآخر» الذي ليس من نصابها نفسه، يتلخّص ـ على حدّ القول المأثور ـ في أننا لسنا بحاجة إلى مثل هذه الفرضية.

غير أنه من الممكن أن نكون، على هذا النحو أيضاً، قد بالغنا في تبسيط المسألة. إذ أن تنوّع الثقافات، بما هو تنوّع ليس إلاّ، لا يطرح مشكلة خارج واقعة هذا التنوّع الموضوعية. فليس ثمّة ما يحول في الواقع دون أن تتعايش ثقافات مختلفة، وأن تنشأ بينها صلات سلمية نسبياً، فتأتي التجربة التاريخية لتؤكد أن هذه الصلات قد تقوم على أسس مختلفة. فنجد تارة أن كل ثقافة تؤكد ذاتها بوصفها الثقافة الحقيقية الوحيدة التي يجدر بها أن تُعاش، وتعمد إلى تجاهل الثقافات الأخرى بل إلى إنكار وجودها بما هي ثقافات. إن معظم الشعوب التي نطلق عليها اسم الشعوب البدائية تطلق هي على نفسها تسميات تعني الشعوب «الأصيلة» أو «الفاضلة» أو «المختارة» أو تعني ببساطة شعوب «بني البشر». ثم إنها تطلق على الآخرين نعوتاً تنزع عنهم الشرط البشري، فتصفهم بأنهم «قردة الأرض» أو «بيض

القمّل». ولا شك في أن العداء، بل الحرب أحياناً، قد يسودان أيضاً بين ثقافة وأخرى، لكن الأمر يكون عندئذ عبارة عن ثأر لضرر لحق بالجماعة، أو كناية عن أسر لبعض الضحايا المعدّة للتضحيات الدينية، أو سعياً وراء سبي النساء أو سرقة الممتلكات، وهذه كلها عادات لا تستسيغها أخلاقنا، لكنها لم تكن لتصل أبداً - فإن وصلت فبصورة استثنائية - إلى حدّ القضاء على ثقافة من الثقافات بما هي ثقافة، أو إلى حدّ استعبادها، وذلك لأن القوم لا يعترفون لها بواقعية إيجابية. عندما كان النيّاس الألماني كورت أنكل - المشهور باسم نيموانداجو، وهو اسم سمّاه به هنود البرازيل الذين كرس حياته لدراسة أوضاعهم - يعود إلى القرى الأهلية بعد إقامة طويلة في المراكز المتحضرة، كان مستضيفوه ينتحبون حزناً ورثاءً لحالته عندما تتراءى لهم صور تلك الآلام والمشقّات التي لا بدّ وأنه عاناها في تلك الأمكنة البعيدة عن قريتهم، وهي، على ما يرون، المكان الوحيد الذي يستحق عناء العيش فيه. إن هذه اللامبالاة العميقة بالثقافات الأخرى كانت تشكّل ضمانة لها تمكّنها من أن توجد على النحو الذي ترتئيه وتختاره.

لكننا نعرف أيضاً موقفاً آخر، لا يناقض الموقف السابق بمقدار ما يكمّله، وهو أن يتمتّع الغريب بميزة الفرادة ويجسّد ما ينشأ عن وجوده من حظّ لتوسيع الروابط الاجتماعية. فهو أثناء زيارته لعائلة من العائلات، يقع الاختيار عليه من أجل إطلاق اسم على وليد جديد، مثلاً، كما أن مصاهرآت الزواج تكون أرفع ثمناً كلما كانت معقودة مع جماعات بعيدة. على صعيد آخر من الأفكار، من المعلوم أن هنود «فلاتهيد» [الرؤوس المفلطحة] الذين يعيشون في جبال «روشور» [الصخرية] كانوا، قبل اتصالهم بالبيض بفترة طويلة، شديدي الاهتمام بما كان يقال عنهم وعن معتقداهم، بحيث إنهم لم يترددوا في إرسال بعثات متتالية عبر الأراضي المحتلة من قبل قبائل معادية لهم، وذلك لكي يقيموا صلات الودّ مع الارساليّين الذين كانوا يتواجدون في سان لوي دي ميسوري. فطالما أن

الثقافات تعتبر نفسها، ببساطة، ثقافات متنوعة، فهي تستطيع إذن إما أن تتجاهل بعضها البعض عن عزم وقصد، وإما أن تعتبـر أنفسها بمثـابة أطراف تتطلّع إلى إقامة حوار مرغوب في ما بينها. وفي كلتا الحالتين لا يخلو الأمر من أن يشكل بعضها تهديداً للبعض الآخر، أو يقوم بعضها بمهاجمة البعض الآخر، لكن ذلك كله لا يشكل خطراً حقيقياً يهدّد وجود هذا البعض أو ذاك. على أن الوضع يصبح مختلفاً تمام الاختلاف عندما تُلغى مقولة التنوّع المعترف بها من كلا الفريقين ليحلّ محلّها شعور التفوّق المبني على اختلال ميزان القوى، ويتراجع الاعتراف، سلباً أو إيجاباً، بتنـوّع الثقافات لكي يحلّ محلّه التأكيد على انعدام التكافؤ في ما بينها.

وإذن، فالمشكلة الحقيقية ليست هي التي تطرحها، عـلى الصعيد العلمي، تلك الصلة المحتملة التي قد تكون موجودة بين الإرث الجيني الذي تحمله بعض الأقوام، وبين نجاحها العملي الذي تحتج به لتدافع عما تزعمه لنفسها من تفوّق. إذ أنه حتى لو اتفق الأناسون الجسديون مع النيّاسين على التسليم بأن المشكلة لا حلّ لها، ووقّعوا، مشتركين، على صك يبرئ ذمّتهم من متابعة البحث، ثم سلّم بعضهم على بعض سلام المجاملة والتهذيب وافترقوا متّفقين على أن ليس لديهم ما يتداولونه حول هذا الموضوع[٢]، يظل من الثابت أن الاسبانيّين في القرن السادس عشر قد اعتبروا أنفسهم متفوّقين على المكسيكيّين وعلى البروفيين، وأعربوا عن هذا التفوق، لأنهم كانوا يملكون سفناً قادرة على نقل الجنود عبر المحيط، وأحصنة ودروعاً وأسلحة نارية. هذا التعليل إياه يفسّر لنا كيف اعتبر الأوروبي نفسه متفوقاً على سائر أقطار الأرض بسبب الآلة البخارية وبعض

---

(٢) ج. بنوا، «من الاجتماعي إلى الحياوي: دراسة بعض التقاطعات»، في «الإنسان، المجلة الفرنسية للإناسة». المجلد السادس، عدد ١، ١٩٦٦.
- J. Benoit, «Du social au biologique: étude de quelques interactions», in «L'homme, revue française d'anthropologie», tome 6, N°1, 1966.

الانجازات التقنية الأخرى التي كان بوسعه أن يتفاخر بها. أما كونه متفوّقاً بالفعل من هذه الناحية، ومن الناحية الأعمّ التي تتعلّق بالمعرفة العلمية والتي ولدت وترعرعت في الغرب، فهذا أمر لا مشاحنة حوله، خاصة وأن الشعوب التي غلبها الغرب على أمرها فأخضعها أو اضطرّها إلى السير في ركابه، قد اعترفت ـ ما عدا بعض الاستثناءات النادرة والثمينة ـ وأقرّت بهذا التفوّق، ثم عمدت، بعد أن كانت قد فقدت استقلاليتها إلى تحديد هدفها بأنه اللحاق بما اعتبرته هي بالذات بمثابة ركب النموّ المشترك وآلت على نفسها أن تستدرك ما فاتها من تأخّر عنه.

غير أنه لا يجوز أن نعتمد على هذا التفوق النسبي، الذي تحقق في فترة وجيزة من الزمن، لكي نستنتج أنه يكشف عن وجود ملكات أساسية متميّزة، ولا أن نستخلص، على الأخصّ، أنه تفوّق نهائي. إن تاريخ الحضارات يبيّن لنا أن هذا الآخر أو ذاك قد استطاع، عبر العصور، أن يلمع لمعاناً خاصاً. لكن ذلك لم يتمّ بالضرورة في سياق نموّ واحد وحيد ومتّجه دائماً في الاتجاه نفسه. لقد بدأ الغرب منذ سنوات قليلة ينفتح على هذه البديهية التي تتلخّص في أن الفتوحات الهائلة التي حقّقها في بعض الميادين قد جرّت عليه عواقب مرهقة، بحيث أنه بات يتساءل عما إذا لم تكن القيم التي اضطر إلى التخلّي عنها، سعياً وراء التمتّع بأخرى، قيماً تستوجب المزيد من الاحترام. هكذا فإن الفكرة التي سادت من قبل، والتي توحي بوجود تقدّم متواصل على طريق طويلة تمكّن الغرب وحده من قطع مراحلها في حين ظلت المجتمعات الأخرى في المؤخرة، قد بدأت تتراجع لتحل محلّها مقولة الاختيار من بين اتجاهات مختلفة، بحيث يكون ما تخسره كل ثقافة من الثقافات في حقل أو في عدة حقول ثمناً لما شاءت أن تكسبه في حقول أخرى. لقد ساعدت الزراعة كما ساعد الاستقرار الحضري على تنمية الموارد الغذائية إلى حدّ كبير، مما أتاح بالتالي للجماعات البشرية أن تزداد عدداً. فنتج عن ذلك انتشار الأمراض السارية، تلك

التي تنحو نحو الاضمحلال عندما يحول العدد القليل دون تعهّد الجرثومات العليلة. هكذا يسعنا القول بأن الشعوب التي تحوّلت إلى شعوب زراعية قد اختارت، بلا علم منها على الأرجح، بعض المكاسب الإيجابية، وذلك عبر تبنّيها لسلبيات ظلت الشعوب التي بقيت تزاول الصيد والالتقاط تتمتّع بمناعة أفضل حيالها: إذ أن أسلوب حياتها يحول دون انتقال الأمراض السارية من إنسان إلى إنسان ومن الحيوانات الأليفة إلى صاحبها نفسه، علماً أن ذلك يتمّ، بالطبع، على حساب بعض النواحي السلبية الأخرى.

إن الاعتقاد بتطور الأشكال الحية تطوراً وحيد الاتجاه، قد ظهر في ميدان الفلسفة الاجتماعية قبل ظهوره في حقل الحياوة بوقت طويل. لكن الحياوة هي التي أمدّته، في القرن التاسع عشر، بالدعم الذي أتاح له أن يطالب باحتلال موقع علمي، في نفس الوقت الذي أخذ يتطلع فيه، انطلاقاً من هذا الموقع، إلى التوفيق بين مسألة تنوّع الثقافات والتأكيد على التفاوت بينها. وعندما عولجت مختلف حالات المجتمعات البشرية التي تقع تحت الملاحظة، بوصفها شاهدة على مراحل النمو الوحيد المتعاقبة، كان البعض يدّعون ـ في غياب الصلة السببيّة بين الوراثة الحياوية والانجازات الثقافية ـ أن بين النصابين علاقة قياسيّة على الأقل، من شأنها أن تعزّز الأحكام الخلقية التي كان الحياويّون يبيحونها لأنفسهم عندما يتحدثون عن عالم حيّ دائم النمو باتجاه التمايز المتزايد والتعقيد المتصاعد.

غير أن الحياويّين أنفسهم ما لبثوا أن شهدوا حدوث انقلاب هام ضمن حقلهم، وهو الأول في سلسلة من الانقلابات الأخرى التي سنأتي على ذكرها في هذا المقال. ففي الوقت الذي كان فيه بعض الباحثين في الاجتماعيات يلتمسون العون لدى الحياوة لكي يحدّدوا، بمعزل عن صدف التاريخ الغامضة، ترسيمة واضحة ودقيقة للتطور، كان الحياويّون أنفسهم يلاحظون أن ما كانوا قد ظنوه تطوراً خاضعاً لبعض القوانين البسيطة، ينطوي في واقع الأمر على تاريخ بالغ التعقيد. هكذا أخذت مقولة

«المسيرة» التي لا بدّ لمختلف الأشكال الحية أن تقطعها واحداً في عقب الآخر، وفي الاتجاه الواحد نفسه، تتراجع لتحلّ محلّها، في الحياوة، مقولة «الشجرة»، وهي مقولة تسمح بإنشاء ضرب من القربى الفرعية بين الأنواع إن لم يكن ضرباً من القربى الصلبية بينها، إذ أن هذه القربى الأخيرة أخذت تفتقد لليقين شيئاً فشيئاً كلما كان يتبيّن أن أشكال التطور قد تكون متباينة أحياناً، كما قد تكون متضافرة أحياناً أخرى. ثم ما لبثت الشجرة نفسها أن تحولت إلى «شبكة» وهي عبارة عن رسم تلتقي خطوطه بمقدار ما تفترق، بحيث إن الوصف التاريخي لهذه المسارات المشوّشة قد حلّ محلّ التخطيطات المفرطة التبسيط التي كان يعتقد أصحابها أنّ بوسعهم استعمالها لتحديد السبل المتعدّدة التي سُلِكت، لا من قِبَل شكل واحد فقط، بل من قِبَل أشكال من السبل التطورية الشديدة التنوّع، والتي تختلف من حيث وتيرتها واتجاهها ومفاعيلها.

والحال أن النياسة تدعو إلى مثل هذه النظرة، على الرغم من أن المعرفة المباشرة بأشد المجتمعات اختلافاً عن مجتمعنا لا تتيح لنا إلا هامشاً ضئيلاً لتقدير مبررات الوجود التي تبنّتها هذه المجتمعات، وذلك بدلاً من أن نحكم عليها وندينها باسم مبرّرات وأسباب ليست مبرراتها ولا أسبابها. إن الحضارة التي تتمسك بتنمية قيمها الخاصة، قد تبدو بلا قيم على الإطلاق في نظر مراقب جبلته حضارته على عدم الاعتراف بقيم مختلفة كل الاختلاف عن قيمها. بل يبدو له حينئذ أن مجريات الأمور لا تتمّ إلا لديه فقط، وأن حضارته وحدها هي صاحبة الامتياز بامتلاك تاريخ لا يني يضيف باستمرار أحداثاً إلى أحداث. حتى أنه يرى أن ليس ثمّة تاريخاً ذا معنى ولا تاريخاً ذا اتجاه وهدف إلا هذا التاريخ بالذات. أما في سائر الحالات الأخرى فالتاريخ، على ما يرى، لا وجود له، اللهم إلا المراوحة في المكان الواحد.

لكن هذا الوهم شبيه بالوهم الذي ينتاب العجائز حيال مجتمعهم

بالذات، شأنهم في ذلك، على أية حال، شأن الناقمين على نظام سياسي جديد. فهم إذ يُستَبعدون من ساحة الشؤون العامة نظراً لتقدّمهم في السن أو بناء على مقياس معين في الاختيار السياسي ينتابهم الشعور بأن تاريخ العصر الذي لم يعد لديهم فيه أية التزامات نشطة هو تاريخ يتّصف بالركود، خلافاً للشبان أو للمناضلين الذين استولوا على السلطة، فهؤلاء يعيشون بحميّة وحماس نفس الحقبة التي يعتبر أولئك أن الأحداث فيها قد أصيبت بضرب من الشلل والجمود. إن غنى ثقافة من الثقافة، أو غنى حقبة من حقباتها بالأحداث، لا وجود له كخاصّة ملازمة جوّانية: فالغنى المذكور متوقف على الوضع الذي ينوجد فيه المراقب حيال هذا الغنى، ومرتبط بعدد وتنوّع الاهتمامات الذي يوظفها المراقب حيال هذا الغنى. فإذا شئنا أن نلجأ إلى الصور المجازية في كلامنا لقلنا أن الثقافات تشبه قطارات متفاوتة السرعة في جريها، يسير كل منها على خط خاص به، وفي اتجاه مختلف عن الآخر. أما القطارات التي تجري مع قطارنا [سرعة واتجاهاً] فتظل ماثلة لأنظارنا بصورة دائمة. فنستطيع على مهل أن نراقب نوع عرباتها وهيأة المسافرين وأشكالهم عبر نوافذ مقصوراتنا ومقصوراتهم. ولكن إذا مرّ قطار على خط منحرف أو مواز لخطنا، في الاتجاه المعاكس لاتجاهنا، فنحن لا نبصر منه إلا صورة مشوّشة سرعان ما تزول، فلا نكاد نستطيع تحديد ماهيتها، بل إنها غالباً ما تقتصر على كونها تشويشاً مؤقتاً في حقل رؤيتنا، فلا تزوّدنا بأية معلومة حول الحدث نفسه، حتى أنها تقتصر على مجرد إغاظتنا لأنها قطعت علينا حبل تأملاتنا لهذه المناظر التي تشكل خلفية لهواجسنا.

والحال أن كل فرد من أفراد ثقافة ما يتضامن بشكل وثيق مع ثقافته كتضامن مسافرنا المثالي مع قطاره. فنحن منذ ولادتنا وربما، كما قلت منذ هنيهة، قبل هذه الولادة، تعمل الكائنات والأشياء المحيطة بنا على تركيب جهاز معقد من المقاييس والمراجع في دواخلنا، بحيث يشكل هذا الجهاز

سستاماً متكاملاً من السلوكات والبواعث والأحكـام الضمنية، ثم تـأتي التربية لترسّخ هذا السستام بما تقترحه علينا من رؤية استبطانية لصيرورة حضارتنا من الناحية التاريخية. ونحن نتنقّل حاملين معنا هذا السستـام المرجعي. أما المجاميع الثقافية التي تكونت بمعزل عنه فهي لا تبدو لنا إلا من خلال التحريفات التي يطبعها بها. بل إنه قد يذهب إلى حد جعلنا عاجزين عن رؤيتها.

ونستطيع أن نقيم البرهان على ما ذكرنا بالتغيّر الملحوظ في الموقف الذي اتخذه علماء الجينات الوراثية، في الفترة الأخيرة، حيال الشعـوب المسمّاة بدائية وحيال عاداتهم التي تفعل فعلها بصورة مباشرة أو غير مباشرة في أعدادهم السكانية. إن هذه العادات التي تقوم على قواعد غريبة في الزواج، وعلى ممنوعات اعتباطية كتلك التي تُفرض على العلاقات الجنسية بين الزوجين إبّان إرضاع الأم لطفلها الوليد ـ وقد تمتد هذه الفترة إلى ثلاث سنوات أو أربع ـ وعلى امتيازات يتمتع بها الزعماء أو الشيوخ المسنون من حيث تعدّد الزوجات أو حتى على أعراف تستثير احتجاجنا، كوأد الأطفال مثلاً، قد ظلت تبدو لنا خلال قرون طويلة خالية من أي معنى ومفتقدة لأي مغزى، فلم تكن بالنسبة لنا أكثر من موضوعات للوصف والتعداد، أو أمثلة نستشهد بها على ما تتصف به الطبيعـة البشريـة من غرابـات ونزوات، أو ما قد تذهب إليه من جنايات وآثام. وكان من اللازم أن يتبلور علم جديد، في حوالي العام ١٩٥٠، تحت اسم وراثيات الأقوام، حتى تعود كل هذه العادات التي طُرحت جانباً بوصفها سخيفة أو آثمة، فتتّخذ بالنسبة لنا معنى وتكشف لنا عن مبرّراتها ومسوّغاتها.

في الفترة الأخيرة صـدر عدد من مجلة «سينس» [علم]، فـوضع بمتناول جمهور واسع من القراء نتائج الأبحاث التي دأب عليها البروفسور ج. ف. نيل ومعاونوه منذ سنوات عديدة حول العديد من الأقوام التي أفلحت حتى الآن في الحفاظ على نفسها في أميركا الاستوائية. وقد أيدت

هذه الأبحاث على كل حال أبحاث أخرى جرت بصورة مستقلّة في أميركا الجنوبية وفي غينية الجديدة(٣).

إننا نميل إلى اعتبار أبعد «الأعراق» المزعومة عن عرقنا وكأنها متجانسة في ما بينها كل التجانس. فالأبيض يعتقد أن جميع الصفر متشابهون، ولعل العكس أيضاً صحيح. لكن الوضع الفعلي يبدو أكثر تعقيداً بكثير. فإذا كانوا الأستراليون مثلاً يبدون متجانسين من حيث أشكالهم وهيآتهم على امتداد القارة بأسرها(٤)، فقد تبيّن أن هناك اختلافات شديدة في نسبة الجينات الوراثية لدى عدة قبائل من أميركا الجنوبية تعيش في الساحة الجغرافية نفسها. ثم إن هذه الاختلافات قد تكون على نفس النحو من الشدّة سواء بين قرى تنتمي لنفس القبيلة أو بين قبائل متميزة من حيث لغتها وثقافتها. وهكذا فالقبيلة نفسها ـ خلافاً للاعتقاد السائد ـ لا تشكّل وحدة حياوية. كيف تفسّر هذه الظاهرة؟ الأرجح أنها تجد تفسيرها في أن القرى الجديدة تتشكل بناء على عملية مزدوجة تتراوح بين الانقسام والالتحام: في البداية، تنفصل ذريّة عائلية عن سلالتها المتحدرة منها وتستقر على حدة. ثم تنضمّ إليها في ما بعد كتل من الأفراد يرتبطون في ما بينهم بروابط القربى، فيشاركونها مكان إقامتها.

---

(٣) ج. ف. نيل، «دروس من الشعوب البدائية»، في مجلة «سينس» عدد ١٧٠، ١٩٧٠. أ. جيل، «الثقافة والوراثيات». ف. جونستون، «الإناسة الوراثية: بعض الملاحظات» في «اتجاهات عامة في الإناسة»، المرجع المذكور.

- J. V. Neel, «Lessons from a primitive people», in Science, N° 170, 1970. E. Giles, «Culture and genetics»; F.E. Johnston, «Grenetic anthropology: Some cosidérations», dans: «Current directions in anthropology», op. cit.

(٤) أ.أ. أبي، «الأسترالي الأصلي»، أوقيانيا، المجلد ٢٢، ١٩٥١. «بحث ميداني حول الإناسة الجثمانية للأستراليين الأصليين»، في مجلة «مجلة العلم الأسترالية» مجلد ٢٣، ١٩٦١.

- A.A. Abbie, «The Australian oborigine», Oceania, vol. 22, 1951. «Recent Field - Work on the physical anthropology of Australian aborigines» in Australian journal of Science vol. 23, 1961.

فالمخزونات الجينيّة التي تتكوّن على هذا النحو تختلف في ما بينها إلى حدّ أكبر مما لو كانت قد تكونت نتيجة للتجمع الذي يحصل صدفةً.

ينتج عن ذلك ما يلي: إذا كانت القرى التي تنتمي إلى نفس القبيلة الواحدة تقوم على تشكيلات جينية متمايزة بالأصل، وتعيش كل منها في عزلة نسبية وتنافس موضوعي بين بعضها البعض بحكم خضوعها لمعدلات توالد غير متساوية، فإنها تعيد توليد مجموعة من الشروط التي يعرف الحياويّون حق المعرفة أنها تعتبر أفضل ما يمكن من أجل حدوث تطور أسرع بما لا يقاس من ذاك الذي يمكن أن نلاحظه عادةً في أوساط الأجناس الحيوانية . ومن المعلوم أن التطور الذي أفضى بآخر سلالات الآدميين إلى الإنسان الحالي قد حصل بصورة سريعة جداً إذا قورن بغيره من التطورات. فإذا سلّمنا بأن الشروط التي يمكن ملاحظتها لدى بعض الأقوام القديمة تقدّم لنا، من بعض الأوجه على الأقل، صورة تقريبيّة عن الشروط التي شهدتها البشرية في ماضيها السحيق، فإن علينا أن نسلّم بأن هذه الشروط التي تبدو لنا في غاية البؤس، كانت أفضل الشروط المناسبة لأن تجعل منّا ما صرنا عليه، وأنها تظل أيضاً أقدر الشروط حفاظاً على التطور البشري في الاتجاه نفسه وإبقاءً على وتيرة هذا التطور، في حين أن المجتمعات المعاصرة الهائلة تنحو نحو كبح التطور أو تفرض عليه اتجاهات أخرى.

وقد بيّنت هذه الأبحاث أيضاً في ما يخص البرّيّين المزعومين، أن نسبة الوفيات بين الأطفال من جهة، ونسبة الوفيات العائدة إلى الأمراض السارية من جهة أخرى، ـ في حال اقتصارنا، بالطبع، على قبائل ظلت بمعزل عن العدوى الخارجية ـ هما أقل ارتفاعاً بكثير مما كان مفترضاً حولهما. فهما إذن لا تكفيان لتوضيح التزايد السكاني الضئيل الذي يبدو أن أسبابه تعود إلى عوامل أخرى: التمديد الاختياري للفترة الفاصلة بين ولادتين بفعل تطويل فترة الإرضاع وفترة تحظير العلاقات الجنسية، ممارسة

الإجهاض أو قتل الأطفال، بحيث إن الزوجين لا يلدان في فترة الخصب إلا طفلاً واحداً، كمعدّل وسط، كل أربع سنوات أو خمس. هذا، ومهما بدت لنا عادة قتل الأطفال عادةً ممجوجة وكريهة، فهي لا تختلف من حيث الجوهر ومن حيث كونها طريقة لمراقبة الولادات عن معدل الوفيات المرتفع بين الأطفال الذي ساد في المجتمعات «الكبيرة» وما زال قائماً حتى الآن في بعضها، ولا هي تختلف أيضاً عن طرائق منع الحمل التي يبدو لنا اليوم أن استعمالها ضروري لتجنيب الملايين أو المليارات من الأشخاص، المعرّضين للولادة في كرة أرضية تغصّ بالبشر، حظاً عاثراً لا يقلّ في عثرته وتعثيره عن ذلك الحظ الذي يجنّبهم إياه إسقاطُهم المبكّر من الوجود.

والثقافات التي جرت فيها هذه الأبحاث التي ما زلت أناقشها تجعل من تعدّد الزوجات، شأنها في ذلك شأن كثير من الثقافات في العالم، عاقبة من عواقب النجاح الاجتماعي وطول العمر. ينجم عن ذلك أنه إذا كان جميع النساء يتجهن لأن ينجبن، تقريباً، نفس العدد من الأطفال نظراً للأسباب التي رأيناها آنفاً، فإن معدلات التناسل لدى الرجال تختلف اختلافاً كبيراً تبعاً لعدد زوجات كل منهم. وهي تختلف اختلافاً أكبر في ما لو كانت القدرة الجنسية الخارقة تشكّل ـ كما سبق لي أن لاحظت عند هنود توبي ـ كواهيب الذين يعيشون في حوض ريو ماديرا ـ صفة من صفات الرئيس الذي يمارس في مجتمع صغير لا يتعدّى الخمسة عشر شخصاً، ضرباً من الاحتكار لجميع النساء البالغات، أو هو في طريقه لأن يفعل.

بيد أن الرئاسة في مثل هذه الجماعات ليست وراثية دائماً، فإذا اتفق أن كانت وراثية فبناءً على مروحة اختيار واسعة. لقد أقمت شخصياً منذ أكثر من ثلاثين عاماً بين النامبيكوارا الذين يترأس كل جماعة من جماعاتهم شبه البدوية رئيس يجري تعيينه بموافقة جماعية. وقد دهشت وقتها عندما لاحظت أن السلطة لا تعود على الرئيس بالمكاسب ـ باستثناء امتياز تعدّد الزوجات ـ بمقدار ما ترهق كاهله بالأعباء والمسؤوليات. فعلى من يرغب في

أن يكون رئيساً، أو من ينزل في ذلك عند التماس الجماعة، وهذا أغلب، أن يتمتّع بطبع خارج عن المألوف، أي أن لا يمتاز فقط بالمؤهلات الجسدية المطلوبة بل أيضاً بحسّ الشؤون العامة، وبذهنية المبادرة والفطنة، وحسن القيادة. ومهما كان شأن الفكرة التي يمكن أن تتناول هذه الخصال، أو مدى التفاوت في التعاطف معها، يظل من الثابت أنها تشكل بصورة مباشرة أو غير مباشرة أساساً توريثياً، إذ أن تعدّد الزوجات من شأنه أن يعمل على استمرارها وديمومتها. ثم إن الاستقصاءات التي تناولت أقواماً مشابهة قد بيّنت بالفعل أن الرجل المتعدّد الزوجات ينجب أولاداً أكثر من الآخرين، مما يتيح لأبنائه عدداً من الأخوات أو من أنصاف الأخوات يتبادلونهنّ مع سلالات أخرى للحصول على زوجات، بحيث يمكن القول إن تعدّد الزوجات يولّد تعدّد الزوجات. من هنا يأتي تشجيع وتعزيز بعض أشكال الانتخاب الطبيعي.

فإذا تركنا جانباً، مرة أخرى، تلك الأمراض السارية التي أدخلها المستعمرون أو الفاتحون، وهي أمراض نعلم مدى الخراب الذريع الذي ألحقته عندما كانت تقضي على أقوام بكاملها في غضون فترة من الزمن لا تتعدّى الأيام أو الأسابيع، فإن الشعوب البدائية كانت على ما يبدو تتمتع بمناعة كبيرة ضد أمراضها المحلّية. ويفسّر البعض هذه الظاهرة بشدّة الصلة الحميمة بين الولد اليافع وبين جسد أمه ووسطه الطبيعي. هذا التعريض المبكّر لجميع أنواع الجراثيم المؤذية من شأنه أن يؤمّن انتقالاً أسهل من المناعة السلبية - المكتسبة من الأم خلال فترة الحمل - إلى المناعة الايجابية، أي تلك التي تنمو لدى كل فرد بعد ولادته.

وأنا لم أتطرّق حتى الآن إلا إلى عوامل التوازن الداخلي التي تتعلق بالنصاب السكاني والاجتماعياتي في آن واحد. فينبغي أن أضيف إليها هذه المجموعة الواسعة من السساتيم المتعلقة بالطقوس والمعتقدات والتي قد تبدو لنا أموراً من قبيل التخريف السخيف، لكنها تؤدي في الواقع إلى الإبقاء

على توازن الجماعة البشرية مع وسطها الطبيعي. من ذلك مثلاً أن تتعامل الجماعة مع نبتة من النباتات بوصفها كائناً جديراً بالاحترام، فلا تقطف بلا سبب مشروع ولا قبل أن يُطيِّب خاطرها بتقديم بعض الهدايا. أو أن توضع الحيوانات التي تصطادها الجماعة من أجل غذائها، كلّ حسب جنسه، في عهدة وحماية ربٍّ غيبي يعاقب الصيادين المذنبين الذين يشتطّون في عدد ما يصطادون، أو الذين لا يلتزمون بعدم اصطياد الإناث والصغار. أو أن تسود الجماعة فكرة مفادها أن البشر والحيوانات والنباتات تتمتّع برأسمال مشترك من الحياة، بحيث إن كل شطط يرتكب في حق جنس من الأجناس ينعكس بالضرورة، حسب فلسفة الأهلين، نقصاً في عمر البشر أنفسهم. كل هذه المعتقدات تشكل شهادات ساذجة، ربما، لكنها فعّالة أشد ما يكون الفعل. إنها شهادات على نزعة إنسانية حكيمة لا تبدأ حكماً بالذات، بل تفرد للإنسان محلاً معقولاً في الطبيعة بدلاً من أن تنصّبه سيداً لها يعيث فيها فساداً على هواه، فلا يلتفت حتى إلى أبسط الحاجات والمصالح التي ستفتقد إليها الأجيال القادمة بعده.

كان من اللازم أن تتطور معرفتنا وأن تتسع آفاق مداركنا لمشكلات من نوع جديد، حتى يتسنّى لنا أن نعترف بقيمة موضوعية وبدلالة خلقية لأنماط من العيش ولأعراف ومعتقدات لم تكن تستأهل منا في ما مضى إلا السخرية أو الفضول المتشاوف في أحسن الأحوال. لكن دخول علم الجينات الوراثية بين الأقوام إلى الحلبة الإناسيّة، قد أحدث انقلاباً آخر ربما كانت مضامينه النظرية أشدّ وأبقى. إن جميع الوقائع التي أتيت على ذكرها تنتمي إلى حيّز الثقافة. إنها تتعلق بكيفية انقسام بعض الجماعات البشرية وتشكّلها من جديد، كما تتعلق بالصيغ التي تفرضها العادة الاجتماعية على الأفراد من كلا الجنسين من أجل توحّدهم وتناسلهم، وبالطريقة المتّبعة في مجال منع أو منح الحياة للأولاد وتربيتهم، كما تتعلق بمجالات الحقوق والسحر والدين والنظرة العامة إلى الكون. بيد أننا رأينا كيف أن هذه

العوامل تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة على تكييف الانتخاب الطبيعي وتوجيه مجراه. من هنا إن معطيات المشكلة المتعلقة بطبيعة الصلات بين مقولتي العرق والثقافة قد تعرضت لعصف انقلاب كبير. فقد ساد التساؤل طيلة القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين عما إذا كان العرق يؤثر على الثقافة وبأيّة سُبُل. وبعد أن تمّ الاعتراف في بادىء الأمر بأن المشكلة لا حلّ لها إذا طُرحت على هذا النحو، بدأنا ندرك الآن أن الأمور تجري في الاتجاه الآخر: فالأشكال الثقافية التي يتبنّاها البشر هنا أو هنالك، وأساليب عيشهم كما سادت في الماضي أو كما هي سائدة الآن في الحاضر، هي التي تحدّد إلى حدّ كبير وتيرة تطورهم الحياوي واتجاه هذا التطور. وبدلاً من التساؤل عما إذا كانت الثقافة تابعة للعرق أم لا، ها نحن نكتشف أن العرق ـ أو ما يُفهم بشكل عام من هذه اللفظة ـ هو من بين أمور شتّى تابعة للثقافة.

وكيف يمكن أن يكون الأمر خلافاً لذلك؟ إن ثقافة الجماعة هي التي تعيّن الحدود الجغرافية التي تنتحلها أو تفرض عليها، وهي التي تحدّد علاقات الودّ أو العداء التي تقيمها مع الشعوب المجاورة، مما يحدّد بالتالي الأهمية النسبية للتبادلات الجينيّة التي قد تنشأ بينها وبينهم تبعاً لما إذا كانت الزواجات المتبادلة مسموحة أو مستحبّة أو ممنوعة. ونحن نعلم أن الزواجات لا تتم، حتى في مجتمعاتنا بالذات، بفعل الصدفة المحضة: فهنالك عوامل واعية أو لاواعية، قد تلعب في الزواج دوراً حاسماً، كالمسافة الفاصلة بين مكاني سكن الزوجين العتيدين، أو أصلهما العرقي، أو ديانتهما، أو مستواهما الفكري. وإذا جاز التعميم انطلاقاً من بعض الأعراف والعادات الاجتماعية التي كانت تشكّل، حتى فترة قريبة العهد، ظاهرة عامة جداً بين الشعوب التي لا كتابة لديها، وإذا سلّمنا بأن هذه الأعراف والعادات ما زالت باقية ومرعيّة لدى جنسنا منذ ماضٍ بالغ القدم، فلا بد أن نسلّم بأن أجدادنا الأولين كانوا قد عرفوا والتزموا بقواعد صارمة في الزواج منذ البدايات الأولى لحياتهم الاجتماعية. من

ذلك مثلاً، تلك القواعد التي تعتبر أبناء العم المتوازين ـ أي أبناء الأخين أو أبناء الأختين ـ بمثابة أشقّاء أو شقيقات فعليّين، وبالتالي يمنع الزواج بينهم وتطبق عليهم قوانين التحريمات الجنسية، بينما يعتبر زواج أبناء العم المتقاطعين ـ المتحدّرين من أخ وأخت ـ أمراً مسموحاً بل ومرغوباً فيه. وذلك كله خلافاً لما هو سارٍ في مجتمعات أخرى، حيث تحول أية صلة من صلات القربى، مهما كان نوعها، دون السماح بالزواج. بل إن هناك قواعد أدقّ من السابقة، فتميّز بين الأقارب المتقاطعين فئتين: ابنة أخت الأب (العمّة) من جهة، وابنة أخ الأم (الخال) من جهة أخرى، فتسمح بزواج الواحدة، بينما تحرّم زواج الأخرى تحريماً قاطعاً، دون أن تكون هي إيّاها دائماً وأبداً. فكيف لا يكون لهذه القواعد المرعية الإجراء عبر أجيال وأجيال أن تفعل فعلها بصورة تفاضلية في عملية نقل الجينات الوراثية؟.

وليس هذا وحسب. فالقواعد الصحية التي يمارسها كل مجتمع، فضلاً عن أهمية وفعالية العنايات المولاة نسبياً لكل نوع من أنواع المرض أو القصور تتيحان أو تتداركان، بدرجات مختلفة، بقاء بعض الأفراد وبَثّ نوع من المواد الجينيّة التي كانت ستتعرّض لولا ذلك لفناء عاجل. كذلك الأمر بالنسبة للمواقف الثقافية إزاء بعض الشائهات الوراثية وبالنسبة لبعض الممارسات كقتل الأطفال، كما رأينا، وهي ممارسات تطبق على الجنسين دونما تمييز في ظروف محدّدة كالولادات المسماة غير سويّة، أو التوائم، الخ. أو تمسّ البنات بشكل خاص دون البنين. ثم إن العمر النسبي للزوجين، والتفاضل في الفحولة والخصوبة تبعاً لمستوى العيش وللوظائف الاجتماعية، تخضع جزئياً على الأقل، وبصورة مباشرة أو غير مباشرة، لقواعد معيّنة تعود في أصلها النهائي إلى عوامل اجتماعية لا حياوية.

إن هذا الانقلاب الذي طرأ على مشكلة العلاقات بين العرق والثقافة، والذي نشهده منذ بضع سنوات، قد وجد في حالات السيكليما دليلاً ساطعاً يؤكده: والسيكليما شائهة وراثية في الكريات الحمر، كثيراً ما

تكون مميتة إذا كانت موروثة عن الوالدين معاً. لكننا بتنا نعلم منذ حوالي عشرين عاماً فقط، أنها تمنح المصاب بها في حال تخطّيه مرحلة الخطر، وقايةً نسبيةً ضد الملاريا. فنحن هنا حيال واحدة من تلك السمات التي كان يُظن أنها تفتقد لأية قيمة تكيّفية. إنها ضرب من المخلّفات الحياوية التي تساعد، وفقاً لتناقص تواجدها في الجسم، على بناء الصلات الغابرة التي كانت موجودة في ما مضى بين الأقوام. هذه الآمال التي كانت معلّقة على إمكانية وضع اليد، بعد لأي، على معيار ثابت يُعتمد في تحديد الهوية العرقية ما لبثت أن انهارت عندما تبيّن، من جهة أولى، أن أشخاصاً متبايني اللواقح الوراثية، من حيث جينة السيكلما، قد يتمتعون بامتياز حياوي، وبالتالي قد يتناسلون بمعدّل أرفع نسبياً من الأشخاص المتجانسي اللواقح الوراثية من حيث نفس الجينة المدانة حياوياً، كما تبيّن من جهة أخرى أن الأشخاص الذين لا يحملون هذه الجينة معرّضون للموت في سن الشباب نظراً لكونهم أشدّ حساسية تجاه بعض أنواع الملاريا.

لقد كتب ف. ب. ليفنغستون مقالاً تاريخياً[٥] يستخلص فيه المضامين النظرية - بل نكاد نودّ أن نقول الفلسفية - للاكتشاف الذي حقّقه علماء الجينات الوراثية. والمقال المذكور عبارة عن دراسة مقارنة تجمع بين نسبة وجود الملاريا ونسبة وجود جينة السيكلما وتوزُّع اللغات والثقافات في افريقيا الغربية، مما أتاح للباحث أن يُنشىء للمرة الأولى كلّاً متماسكاً مكوّناً من وقائع حياوية وأثرية ولسانية ونياسية وصفية. وهو بهذه الطريقة بيّن لنا بصورة مقنعة جداً أن ظهور الملاريا وما تلاه من انتشار للسيكلما قد حدثا على أثر إدخال الزراعة، فعمليات استغلال الأراضي بصورة مكثفة وما نجم عنها من تقليص للغابات ومن قضاء عليها، قد أدّت إلى تكوين

(٥) ف. ب. ليفنغستون، «المضامين الإناسية لتوزيع جينة السيكلما في افريقيا الغربية» في مجلة «الإناسي الأمريكي»، مجلد ٦٠، عدد ٣، ١٩٥٨.
- F. B. Livingstone, «Anthropological implictions of Siekle cell gene distribution in West Africa» in Américan Anthropologist, vol. 60, N°3, 1958.

أراضٍ مستنقعيّة وغدران وبرك من المياه الراكدة التي ساعدت على توليد البعوض. ثم إن هذه الحشرات الناقلة للمرض اضطرت إلى التكيف مع الإنسان الذي كان قد غدا أوفر عدداً من بين سائر اللبونات التي يمكن أن تتعيّش الحشرات المذكورة عليها. وبناء على عوامل إضافية أخرى، أدّت دراسة معدّلات السيكلما واختلافها باختلاف الشعوب، إلى افتراضات معقولة حول تاريخ بدء إقامتهم في الأماكن التي يقيمون فيها الآن، وحول تنقلات القبائل وتحركاتهم، والتواريخ النسبية التي حصّلوا فيها تقنياتهم الزراعية.

هكذا نلاحظ في نفس الوقت أن الشذوذ الجيني لا يمكن أن يكون شاهداً على ماضٍ سحيق القدم (إذ أنه كان قد انتشر، جزئياً على الأقل، كتبرير مباشر للوقاية ضد العواقب الحياوية التي نشأت عن التغيرات الثقافية)، لكنه بالمقابل يلقي أضواءً واسعة على ماضٍ أقرب إلينا، إذ أن إدخال الزراعة إلى افريقيا لا يمكن أن يعود إلى أكثر من بضعة آلاف من السنين. إن ما يخسره المرء في مجال معيّن، يكسبه إذن في مجال آخر. هكذا صير إلى التخلّي عن المواصفات العرقية كتفسير للفروقات الشديدة التي كانت تلاحظ بين الثقافات حين معاينتها على صعيد واسع جداً. لكن هذه المواصفات العرقية نفسها ـ التي لا يعود بالإمكان اعتبارها عرقية عندما نتخذ صعيداً للملاحظة أدق وأضيق، نظراً لاختلاطها بظاهرات ثقافية هي أسباب لها أكثر مما هي نتائج ـ تقدّم لنا معلومات ثمينة جداً عن الحقبات التاريخية القريبة منا نسبياً والتي تتضافر معطيات الأثريات واللسانة والنياسة الوصفية على دعمها، خلافاً للتاريخ الآخر. هكذا فإن التعاون بين دراسة الأعراق ودراسة الثقافات يعود فيصبح أمراً ممكناً، شرط الانتقال من زاوية نظر «التطور الثقافي المكبّر» إلى زاوية نظر «التطور الجينيّ المصغّر».

والواقع أن هذه الآفاق الجديدة تمكّن من تحديد موقع كلتا الدراستين في إطار علاقاتها المتبادلة. فهما متشابهتان في جزء منهما،

ومتكاملتان في جزء آخر. إنهما متشابهتان أولاً لأن الثقافات قابلة، بعدة معانٍ، للمقارنة من حيث تلك المقادير غير المنتظمة من السمات الجينية التي تسمى عادة باسم العرق. [فالثقافة الواحدة تقوم على جملة من السمات تشترك ببعضها، وبدرجات مختلفة على كل حال، مع ثقافات أخرى مجاورة لها أو بعيدة عنها، في حين أن بعض السمات الأخرى تميّزها عن الثقافات المذكورة بصورة متفاوتة الحدّة. هذه السمات تتوازن في ما بينها ضمن سستام معيّن ينبغي له أن يكون، في كلتا الحالتين، قابلاً للبقاء وللاستمرار، تحت طائلة تعرّضه للاستبعاد من قبل سساتيم أخرى مؤهلة أكثر منه للانتشار والتوالد. هذا والشروط اللازمة لتنمية الفروقات، وتحديد الفواصل التي تمكّن من تمييز ثقافة معيّنة عن الثقافات المجاورة لها تمييزاً قاطعاً، هي إجمالاً ذات الشروط التي تعزّز التميّز الحياوي بين الأقوام: العزلة النسبية لمدة طويلة، التبادلات المحدودة، سواء كانت ثقافية أو جينيّة. وتكاد تكون الحواجز الثقافية من نفس طبيعة الحواجز الحياوية. فهي تنمّ عنها بصورة جازمة بحيث إن كل الثقافات تترك طابعها على أجساد بنيها. إذ أنها عبر أنماط اللباس وتسريح الشعر والزينة وعبر بعض أنواع التجذيمات الجسدية أو بعض التصرفات الحركيّة، تحاكي فروقات واختلافات مماثلة لتلك التي يمكن أن توجد بين الأعراق. وهي بتفضيلها لبعض الأنماط الجسدية على غيرها تثبّت هذه الأنماط وتساعد على انتشارها إذا لزم الأمر](*).

في كتيّب وضعتُه بناء على طلب منظمة الأونيسكو(٦) منذ حوالي عشرين عاماً، كنت قد اعتمدت مقولة التآزر لكي أقول إن ثقافات معزولة بعضها عن بعض لا يسعها أن تأمل، وحدها، في تلبية الشروط اللازمة لصنع تاريخ تراكمي حقاً. وقلت أيضاً أن تحقيق هذه الغاية

(*) المعقوفتان من المؤلف. (م).

(٦) العرق والتاريخ. (المقال المترجم في هذه المختارات).

يستلزم من ثقافات منوّعة أن تضمّ مراهناتها، بصورة إرادية أو غير إرادية، لكي يكون لديها حظ أوفر، في لعبة التاريخ الكبرى، يمكّنها من تحقيق السلسلات الطويلة التي تتيح لهذا التاريخ أن يتقدّم. إن علماء الجينات يطرحون اليوم اقتراحات من هذا القبيل حول التطور الحياوي، عندما يبيّنون أن الجينوم يشكل في الواقع سستاماً تلعب ضمنه بعض الجينات دوراً منظّماً كما تمارس ضمنه جينات أخرى فعلاً تدبيرياً تركّز فيه على مزية واحدة، أو العكس في ما لو كانت عدة مزايا مرتبطة بجينة واحدة. وما يصحّ على صعيد الجينوم الفردي يصح أيضاً على صعيد القوم الذين ينبغي لهم أن يظلوا دائماً على نحوٍ يضمن لهم توازنهم وإمكانيات تحسين حظوظهم من البقاء، وذلك عن طريق التوفيق الذي يتمّ في صلبهم بين موروثات جينية عدة، الأمر الذي كان يوحي في ما مضى بوجود نمط عرقيّ. بهذا المعنى نستطيع القول إن عملية إعادة التوفيق الجيني تلعب في تاريخ الأقوام دوراً مماثلاً لذاك الذي تلعبه إعادة التوفيق الثقافي في تطور أشكال الحياة والتقنيات والمعارف والمعتقدات التي تمتاز المجتمعات بعضها عن بعض بطريقة توزُّعها.

لا شك في أن المرء لا يسعه تقديم هذه المقارنات إلا بشيء من التحفّظ. فالواقع أن الموروثات الثقافية تتطور بسرعة أكبر بكثير من تطور الموروثات الجينية: فثمة عالم بكامله يفصل بين الثقافة التي عاشها أجدادنا الأولون وبين الثقافة التي نعيشها، رغم أننا نكرس الآن ما أورثونا إياه. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن عدد الثقافات الموجودة الآن، أو التي وجدت منذ عدة قرون على سطح الأرض، يفوق بما لا يقاس عدد الأعراق بما فيها تلك التي ابتدعها أشد المراقبين هوساً بالموضوع: آلاف عدة مقابل بضعة عشرات. إن هذه الفروقات الهائلة بين النصابين هي التي تقدّم حجة دامغة ضدّ المنظرين الذين يدّعون أن المادة الوراثية تحدد في نهاية المطاف مجرى التاريخ. إذ أن المادة المذكورة تتبدل بسرعة أعظم من

سرعته، وتسلك سبلاً أشدّ تنوعاً بكثير من السبل التي يسكلها. إن ما تحدده الوراثة لدى الإنسان هو التأهيل العام لاكتساب ثقافة ما، لكن الثقافة التي ستصبح ثقافته تتوقف على الصدف التي حكمت ولادته وعيّنت المجتمع الذي سيستمد منه تربيته. ثم إن الأشخاص الذين لم يؤهّلهم موروثهم الجيني إلا لاكتساب ثقافة بعينها ينجبون ذرّية يعتورها النقص والقصور، لأن التبدلات الثقافية التي قد يتعرّضون لها لا بدّ أن تطرأ بسرعة أكبر من السرعة التي يستطيع موروثهم الجيني نفسه أن يتطور ويتنوّع بموجبها استجابةً لمقتضيات الأوضاع والبيئات الجديدة.

ذلك أنه لا مناص من التشديد على الواقعة التالية: إذا كانت عملية الانتخاب تتيح للأنواع الحية أن تتكيّف مع وسط طبيعي أو أن تصمد على نحو أفضل إزاء تحولات هذا الوسط عندما يكون الإنسان معنيّاً بالأمر، فإن الوسط المذكور يكفّ عن كونه طبيعياً بالدرجة الأولى. بل إنه يستمدّ مواصفاته المميّزة من الشروط التقنية والاقتصادية والاجتماعية والذهنية التي تخلق، عبر العملية الثقافية، بيئة خاصة بكل جماعة بشرية. من هنا نستطيع أن نخطو خطوة أخرى باتجاه القول إن العلاقات بين التطور العضوي والتطور الثقافي ليست عبارة عن علاقات تشابه وحسب، بل عبارة عن علاقات تكامل أيضاً. لقد قلت وبيّنت أن بعض السمات الثقافية التي تفتقر للتحديد من الناحية الجينية، قد تؤثر على التطور العضوي. لكنها تؤثر عليه باتجاهات من شأنها أن تولّد أفعالاً ونشاطات رديّة. فالثقافات جميعاً لا تفترض بأفرادها أن يكونوا متمتّعين حكماً بالمؤهلات نفسها. وإذا كانت بعض المؤهلات تفترض، كما هو محتمل، أساساً جينياً، فإن الأفراد الذين يملكون هذه المؤهلات في حدودها القصوى لا بد أن يكونوا من ذوي الحظوة والامتياز. فإذا تزايد عددهم بحكم ذلك، فإنهم لن يلبثوا أن يفعلوا في الثقافة نفسها فعلاً يحملها أكثر فأكثر على المضيّ في الاتجاه نفسه أو في اتجاهات جديدة متصلة به بصورة غير مباشرة.

ربما كان التطور الحياوي، عند نشأة البشرية، قد انتخب سمات قبثقافية معينة، كالوقوف على القدمين والمهارة اليدوية والنزعة الاجتماعية والذهنية الرمزية والتأهّل للنطق والتواصل. بالمقابل، ما أن توجد الثقافة حتى تتكفّل هي بالذات بتعزيز هذه السمات وبنشرها. وعندما تتخصّص الثقافات، تعمد إلى تعزيز وتشجيع سمات أخرى، كمقاومة البرد أو الحرّ (بالنسبة للمجتمعات التي اضطرت، كارهة أو مختارة، إلى التكيُّف مع أوضاع مناخية شديدة الحرّ أو البرد) والملكات العدوانية أو التأمليّة، والبراعة التقنية، الخ. إن أيّاً من هذه السمات، كما نلحظها على الصعيد الثقافي، لا يمكن أن يُرَدَّ بوضوح إلى أساس جيني. لكننا لا نستطيع استبعاد ردّها إليه أحياناً بصورة جزئية ونظراً للفعل البعيد الذي تفعله بعض الصلات الوسيطة. في هذه الحال يصحّ القول بأن كل ثقافة تنتخب بعضاً من المؤهلات الجينية التي تؤثر، بفعل عكسي، على الثقافة التي كانت في البداية قد أسهمت في تعزيزها.

حين تعمد الإناسة إلى إرجاع بدايات البشرية الأولى إلى ماضٍ لا ينِي يزداد قدماً، إذ يقدّر اليوم بملايين السنين، فإنها تنزع عن التكهنات العرقية واحداً من أسسها الرئيسية. لأن نسبة الأمور التي تستعصي على المعرفة تزداد والحالة هذه بسرعة تفوق عدد المعالم المتوفرة لدينا من أجل تعيين المسارات التي سلكها أجدادنا الأوّلون على طريق تطورهم.

ثم إن علماء الجينات الوراثية وجّهوا لهذه التكهّنات ضربات أشد حسماً عندما استعاضوا عن مقولة النمط بمقولة القوم، وعن مقولة العرق بمقولة المخزون الجيني، وبيّنوا أن ثمّة هوّة تفصل بين الفروقات الوراثية، تبعاً لما إذا كان بالإمكان عزوها إلى عملية تقوم بها جينة واحدة ـ وهي فروقات ضئيلة الدلالة من وجهة النظر العرقية لأنها ربما كانت مزوّدة على الدوام بقيمة تكيّفية ـ أو إلى فعل تتضافر عليه جينات عدة، مما يجعل الفروقات المذكورة غير قابلة للتحديد عملياً.

ولكن بعد أن صير إلى التعوّذ من شرّ شياطين الأدلوجة العرقية [العنصرية]، أو على الأقلّ، بعد أن أُقيم البرهان على عجزها عن الاستناد إلى أي أساس علمي، أصبحت الطريق ممهّدة أمام التعاون الإيجابي بين علماء الجينات الوراثية والنياسين في سبيل البحث المشترك عن الصيغ والطرق التي تمكّن خرائط توزُّع الظاهرات الحياوية والظاهرات الثقافية من توضيح بعضها بعضاً ومن احاطتنا علماً بذلك الماضي الذي من شأنه ـ دون إدعاء الرجعة إلى الأصول الأولى لنشأة الفروقات العرقية، وهي أصول صارت بقاياها بمنآى عن متناولنا إلى الأبد ـ أن يتصل بالمستقبل، عبر الحاضر، وأن يتيح لنا تبيّن ملامحه. إن المشكلات التي كانت تسمّى في ما مضى بمشكلة الأعراق لا تنتمي إلى حيّز التأملات الفلسفية أو المواعظ الأخلاقية التي غالباً ما كان يُكتفى بها. كما أنها لا تنتمي إلى حيّز التخمينات الأولى التي اعتمدها النيّاسون جاهدين من أجل إعادة طرح المشكلة على الأرض ومن أجل إعطائها أجوبة مؤقتة مستلهمة من المعرفة العملية بالأعراق المختلفة ومن معطيات التفحّص والملاحظة. بكلمة، إن المشكلة لم تعد من صلاحيات الإناسة الجسدية القديمة ولا من صلاحية النياسة العامة. بل أصبحت شأناً من شؤون الاختصاصيين الذين يطرحون على أنفسهم، في سياق محدّد، أسئلة ذات طبيعة تقنية، ويقدّمون لها أجوبة لا تتلاءم مع تعيين سلّم تراتبي تحتل فيه الشعوب أمكنة مختلفة.

لقد بدأنا نفهم منذ بضع سنوات فقط أننا كنا نناقش مشكلة العلاقة بين التطور العضوي والتطور الثقافي بطريقة كان لأوغست كونت أن يصفها بأنها ميتافيزيقية. إن التطور البشري ليس نتاجاً فرعياً من نواتج التطور الحياوي، لكنه في الوقت نفسه ليس متميزاً كل التميز عنه. وقد أصبح التأليف بين هذين الموقفين التقليديّين أمراً ممكناً الآن، شرط أن يعمد الحياويون والنيّاسون ـ بعيداً عن الاكتفاء بالأجوبة الجاهزة سلفاً ـ إلى وعي المساعدة التي يمكن أن يقدمها كل فريق إلى الآخر، فضلاً عن وعي كل فريق لحدود إمكاناته.

إن هذا الخلل الذي تشكو منه الأجوبة التقليدية هو الذي ربما كان يفسّر لماذا أسفر النضال الأدلوجي، ضد العرقية عن فعالية ضئيلة الشأن على الصعيد العملي. إذ لا شيء يشير إلى أن الأفكار العنصرية المسبقة تتضاءل أو تقلّ. بل كل شيء يدعو إلى الاعتقاد أنها لا تلبث بعد فترات من الركود المحلّي، أن تشرئب في أمكنة أخرى بمزيد من الزخم. من هنا كانت حاجة الأونيسكو لأن تستأنف بين الفينة والفينة معركة لا يبدو من الأكيد أنها شارفت على نهايتها. ولكن هل نحن متأكدون حقاً من أن الشكل العنصري الذي يرتديه التعصّب ناجم بالدرجة الأولى عن الأفكار الخاطئة التي يحملها هؤلاء القوم أو أولئك حول تبعيّة التطور الثقافي بالنسبة للتطور العضوي؟ أفلا تكون هذه الأفكار مجرّد تغطية أدلوجية لتعارضات ذات نصيب أوفر من الواقعية، ومبنيّة على الرغبة في إخضاع الغير، وعلى علاقات محدّدة في موازين القوى؟ هذا ما كانت عليه الحال، بالتأكيد، في الماضي. ولكن حتى في حال افتراض أن العلاقات في موازين القوى قد خفّت حدّة، أفلا تظل الاختلافات العرقية ذريعة يُتذرَّع بها حيال الصعوبة المتصاعدة التي تعترض الحياة المشتركة والتي تشعر بها البشرية بصورة لاواعية في خضم أزمتها مع الانفجار السكاني، مما يجعلها تكنّ الحقد والكره لنفسها بنفسها ـ وكأنها ديدان الطحين التي يُسمّم بعضها بعضاً عن بُعد بواسطة ما تفرزه من مواد، متداركةً أن يؤدي تكاثرها إلى تجاوز الموارد الغذائية المتوفرة لها في الكيس الذي يحتويها ـ لأن ثمّة إحساساً خفيّاً ينبّهها إلى أن عددها قد أصبح وافراً ومفرطاً بحيث يحول دون إمكانية تمتّع أفرادها جميعاً بتلك الخيرات الأساسية التي هي المجال الرحب والمياه الصافية والهواء النقيّ؟ لقد بلغت الأحكام العنصرية المسبقة أوج زخمها تجاه جماعات بشرية كانت قد اضطرتها جماعات أخرى إلى الالتجاء لأرض ضيقة المساحة وإلى الاكتفاء بجزء ضئيل جداً من الخيرات الطبيعية بحيث لا تهون كرامتهم لا في نظرهم ولا في نظر جيرانهم الأقوياء. ولكن أفلا تتجه البشرية الحديثة بمجملها إلى مصادرة ذاتها بذاتها؟ أليست تعمد في هذه

الكرة الأرضية التي غدت في غاية الضيق، إلى خلق وضع مماثل لذاك الذي فرضه بعض ممثليها على القبائل الأمريكية أو الأوقيانية البائسة؟ ثم ماذا يكون من أمر النضال الأدلوجي ضدّ الأحكام العنصرية المسبقة إذا تبيّن دائماً وأبداً أنه يكفي - بناءً على بعض التجارب التي قام بها النفسانيون - توزيع أشخاص من أصول مختلفة على فرقاء عدة، ثم وضعهم في وضع تنافسي، حتى ينمو لدى كل واحد منهم شعور بالتحيّز لرفاقه والتجني على منافسيه؟ إن بعض الأقلّيات التي نشهد ظهورها اليوم في نقاط عدة من العالم، كالهيبيّين مثلاً، لا يمتازون عن سائر بني قومهم من حيث العرق، بل يختلفون عنهم فقط من حيث نمط المعيشة، ونوع الأخلاق وتسريح الشعر واللباس. أتكون مشاعر النفور والعداء التي تكنّها لهم أحياناً أكثرية بني قومهم مختلفة جوهرياً عن مشاعر الحقد العنصري؟ وهل تُرانا نكون قد ساعدنا الناس على تحقيق تقدم فعلي إذا نحن اكتفينا بتبديد الأحكام الخاصة المسبقة التي تستند إليها هذه المشاعر بمعناها الحصري؟ في جميع هذه الافتراضات، يتبيّن أن المساهمة التي يمكن للنيّاس أن يقدمّها في سبيل حل المشكلة العنصرية مساهمة زهيدة، وليس من الأكيد أن تلك التي قد تُطلب من النفسانيين والمربّين سوف تكون أكثر فعالية، ما دام من الثابت، كما تعلّمنا التجربة التي حصّلناها من لدن الشعوب المسماة بدائية، إن التساهل المتبادل يفترض تحقيق شرطين اثنين يبدو أن المجتمعات المعاصرة أبعد ما تكون عن تلبيتهما: مساواة نسبية من جهة، ومسافة جسدية كافية، من جهة أخرى.

إن علماء الجينات الوراثية يتساءلون اليوم بشيء من القلق عن المخاطر التي تلحقها الشروط السكانية الحالية بذلك المفعول الارتدادي الايجابي المتولّد بين التطور العضوي والتطور الثقافي. خاصة وأن هذا المفعول الذي قدمت عنه بعض الأمثلة هو الذي أتاح للبشرية أن تضمن لنفسها المقام الأول بين الأنواع الحيّة. إن الأقوام تتعاظم وتتضخّم، لكنّها تقلّ من

حيث عددها. ثم إن نمو التعاضد المتبادل داخل كل قوم من الأقوام، والانجازات الطبية، وتطويل مدة الحياة البشرية، وإعطاء الحق يوماً أكثر من يوم لكل فرد من أفراد الجماعة في أن ينجب ما طاب له من الأولاد، كلها عوامل تساعد على ازدياد عدد التغيرات الحياوية الضارّة وتوفر لهذه التغيرات وسائل بقائها، فضلاً عن أن إلغاء الحواجز بين الجماعات الصغيرة يستبعد إمكانية التجارب التطورية التي من شأنها أن تؤمن للنوع حظ القيام بانطلاقات جديدة.

هذا لا يعني بالطبع أن البشرية قد كفّت أو ستكف عن التطور. فمن البديهي أنها ما زالت تتطور على الصعيد الثقافي، وحتى في غياب الأدلة المباشرة التي تشهد على أن التطور الحياوي ما زال مستمراً ـ وهو أمر لا يمكن إقامة البرهان عليه إلا على المدى الطويل ـ فإن العلاقات الوثيقة التي تقوم لدى الإنسان بين التطور الحياوي والتطور الثقافي تضمن لنا جواز القول بأنه إذا كان الثاني حاضراً فلا بد أن يكون الأول مستمراً. لكن الحكم على الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يعتمد فقط على ما يوفّره لنوع ما من تسهيلات ومكاسب كثيرة في مجال التناسل. فإذا كان التكاثر المذكور يؤدي إلى القضاء على التوازن الذي لا غنى عنه في ما يسمّى اليوم بالسستام البيئي الذي ينبغي أن يُتناول بكليّته، فإنه قد يشكّل كارثة على النوع المخصوص الذي كان يرى فيه معياراً ومصداقاً لنجاحه. وحتى لو افترضنا أن البشرية قد أخذت تعي المخاطر التي تتهدّدها وتوصّلت من ثمّ إلى تخطّيها وتحكّمت بمصيرها الحياوي، فإننا لا نرى كيف أن الممارسة المضطردة لتحسين النسل سوف تخرج من المعضلة التي هي فيها: فإما أن يكون ثمّة خطأ في التقدير، فنكون قد قمنا بشيء آخر مختلف عما آلينا القيام به، وإما أن يكون ثمّة نجاح، فيسفر العمل عن توليد نسل أرقى من الذين ولّدوه، وعندئذ لا بدّ لهؤلاء من أن يكتشفوا أنه كان على أولئك أن يفعلوا شيئاً آخر غير الذي فعلوه، أي غيرهم هم بالذات.

إن الاعتبارات الآنفة الذكر تضيف والحالة هذه أسباباً أخرى للشكوك التي تعتمل لدى النيّاس حول أهليّته كنيّاس واعتماداً على ما يوفّره له اختصاصه وحده، لحسم المشكلات التي تطرحها مكافحة الأحكام العنصرية المسبقة. فهو منذ نيف وعشر سنوات لا ينفك يعي أن هذه المشكلات تعكس على الصعيد البشري مشكلة أوسع بكثير أصبح حلّها أشد إلحاحاً وضرورة: أنها مشكلة العلاقات بين الإنسان والأنواع الحية الأخرى. وأنه ليس من المجدي في شيء أن ندّعي حل المشكلة على الصعيد الأول دون أن نتصدّى لمعالجتها على الصعيد الثاني، ما دام من الثابت أن الاحترام الذي نتوخّى حصوله لدى الإنسان تجاه أمثاله من البشر ما هو إلا حالة خاصة من الاحترام الذي ينبغي له أن يكنّه لجميع أشكال الحياة. إن الإنسية الغربية الموروثة عن العصور القديمة وعن عصر النهضة قد عزلت الإنسان عن سائر الخلق ووضعت له حدوداً بالغة الضيق تفصله عنه، فكان أن جرّدت هذا الإنسان من أمر كان له بمثابة الغشاء الواقي، وعرّضته عارياً - كما دلت تجربة القرنين الماضي والحالي - لهجمات تشنّ عليه في عقر داره. كما سمحت الإنسية المذكورة بأن تُطرَح خارج الحدود الاعتباطية أجزاء من البشرية تلو أجزاء، وصارت هذه الأجزاء تعامل بوصفها مفتقدة لصفة الكرامة البشرية التي أصبحت وقفاً على الأجزاء المتبقيّة فقط. ومما سهل ذلك كله هو التغافل عن أنه إذا كان الإنسان جديراً بالاحترام فهو كذلك بوصفه كائناً حيّاً قبل كل شيء، لا بوصفه سيّداً. والإقرار بهذا المبدأ يحمل الإنسان على احترام جميع الكائنات الحية. بهذا الصدد، نرى أن الشرق الأقصى البوذي ما زال يحافظ على عدد من الأعراف والقيم التي نتمنّى لو تدأب البشرية قاطبة على العمل بموجبها أو على استلهامها.

وأخيراً، هناك سبب أخير يدعو النيّاس إلى التردد لا في مكافحة الأحكام العنصرية، بالطبع - إذ أن علمه قد ساهم ما فيه الكفاية بهذه المكافحة - بل في اعتقاد ما يطلب منه غالباً اعتقاده من أن نشر المعرفة

وتنمية التواصل بين البشر من شأنهما أن يفلحا يوماً من الأيام في جعل هؤلاء البشر يعيشون حياة ملؤها التفاهم والوئام، وفي ظل التقبّل والاحترام لتنوّعهم. لقد أشرت مراراً خلال هذا العرض إلى أن الانصهار المتزايد لأقوام كانت تفصل بينهم في ما مضى مسافات جغرافية وحواجز لغوية وثقافية، يضع حداً نهائياً لعالم كان عالم البشر لمئات الآلاف من السنين، حين كانوا يعيشون جماعات صغيرة، منفصل بعضها عن بعض بشكل دائم، ويتطورون كلّ على طريقته الخاصة، سواء على الصعيد الحياوي أو على الصعيد الثقافي. لكن الانقلابات التي نجمت عن الحضارة الصناعية في عصر توسّعها، والسرعة المتزايدة في وسائل النقل والتواصل قد أطاحت بهذه الحواجز. كما أدى ذلك في الوقت نفسه إلى نضوب الاحتمالات التي كانت توفّرها تلك الجماعات من حيث صياغة واختبار الاختلاطات الجينية والتجارب الثقافية الجديدة. والحال أن المرء لا يسعه أن يتغافل عن أن مكافحة جميع أشكال التمييز تنخرط - رغم ضرورتها الملحّة ورغم الغايات الأخلاقية النبيلة التي تمليها - في نفس هذه الحركة التي تسير بالبشرية نحو حضارة عالمية تدمّر تلك النزعات التخصيصية القديمة وما يعود إليها من شرف في إيجاد القيم الجمالية والروحية التي تضفي على الحياة قيمتها وثمنها والتي نحرص اليوم على جمعها في مكتباتنا وفي متاحفنا لأننا بتنا نشعر يوماً بعد يوم أننا غير واثقين من قدرتنا على إيجاد قيم أخرى بمثل بداهتها.

[ربما كنا لا نزال نحلم بأن يسود الإخاء والمساواة في يوم من الأيام بين البشر دون أن يقضيا على تنوّعهم. ولكن إذا لم تكن البشرية قد سلّمت بتحوّلها إلى مستهلك عقيم للقيم التي تمكّنت من إيجادها في الماضي، ولم تعد قادرة إلا على ابتداع أعمال هجينة واختراعات فظة وصبيانية، فإن عليها أن تتعلم من جديد أن كل إبداع حقيقي لا بدّ له من أن يُصمّ أذنيه عن سماع نداءات القيم الأخرى، بل إنه قد يذهب إلى

حدّ رفضها إن لم يكن إلى حدّ دحضها. إذ أنه ليس من الممكن، في آن واحد، أن يذوب المرء متعةً في الآخر، أن يتماهى به، وأن يظل مختلفاً عنه. إن التواصل المتكامل مع الآخر لا بدّ، في حالة نجاحه التام، أن يقضي عاجلاً أم آجلاً على أصالة إبداعه وإبداعي. إن العصور الخلّاقة الكبرى كانت تلك التي صار فيها التواصل كافياً إلى حد توليد الحوافز بين أطراف متباعدة، ولم يصبح بعدُ شائعاً وسريعاً بحيث يلغي الحواجز التي لا غنى عنها بين الأفراد كما بين الجماعات ويمكّن التبادلات اليسيرة الهيّنة من القضاء على تنوعّهم][*].

إن البشرية تعرّض نفسها والحالة هذه لخطر مزدوج يتساوى في تقدير وطأته كلّ من النيّاس والحياوي. فهما يعلمان، نظراً لاقتناعهما بتكامل وتضامن التطور الثقافي والتطور العضوي، إن العودة إلى الماضي أمرٌ مستحيل، بالطبع. لكنهما يعلمان أيضاً أن السبيل الذي انخرط البشر في السير عليه اليوم يراكم قدراً من التوتّرات بحيث تبدو الأحقاد العنصرية صورة هزيلة بإزاء التعصّب المتنفّج الذي قد ينشأ غداً، دون أن يكلّف نفسه عناء التذرّع بالفروقات بين الناس. تحرُّزاً من هذه الأخطار، هذي التي نجدها اليوم وتلك التي قد تنشأ - بصورة أشدّ وأدهى - في المستقبل القريب، علينا أن نقتنع بأن أسبابها أعمق بكثير من تلك التي تُعزى، ببساطة، إلى الجهل والأحكام المسبقة: إننا لا نستطيع أن نعلّق الآمال إلا على تغيّر يطرأ على مجرى التاريخ، وهو أمر عسير، بل ربما كان التوصل إليه أشدّ عسراً من تحقيق التقدّم في مجال الأفكار.

(*) المعقوفتان من المؤلف. (م).



الفهارس

مساق ألفبائي بالمفردات حسب الأبجدية العربية

اتّساع — Extension

انظر استيعاب

أتمتة — Automatisation

أثريات — Archéologie

أثّار — Archéologue

اجتماعيات — Sociologie

اجتماعياتي — Sociologique

اجتماع — Social (le)

اجتماعي — Social

انظر مجتمع

اختبار — Experience

اختباري — Expérimental

انظر تجريبي

اختلاف — Differnce

انظر فرق، تفاضل

أدلوجة — Idéologie

أدلوجي — Idéologique

إرث — Legs

استباق — Anticipation

استعلام — Information

استيعاب — Compréhension

انظر اتّساع

أسطورة — Mythe

انظر حكاية، خرافة

أسطوريات — Mythologie

إسناد — Référence

إشارة — Geste

انظر شارة، دالول

إشاري — Gestuel

انبناء — Structuration

انظر بنياني، بنيوي

آدميّون — Hominiens

إناسة — Anthropologie

انظر نياسة

إناسي — Anthropologique

أنّاس — Anthropologue

إنسي	Humaniste	ترسيمة	Schéma
إنسية	Humanisme	تصفيف	Classement
انظر بشرية، بشري		تصنيف	Classification
أوّلون، بدائيون	Primitifs	انظر صنافة، ترتيب، الخ..	
برّي	Sauvage	تضمين	Implication
برّاني	Extrinséque	تعاقب	Diachronie
انظر جواني		انظر تزامن	
برهان	Demonstration	تعليل	Raisonnement
انظر دليل		انظر نظر	
بشري	Humain	تفحُّص	Observation
بشرية	Humanité	تفحَّص	Observer
بلاغة	Stylistique	انظر لاحظ، تبيَّنَ، راقب	
انظر عروض، بيان		تفاضلي	Différentiel
بنياني	Structural	انظر فرق، اختلاف	
بنيوي	Structuraliste	تكويد	Codage
بيِّنة	Constat	تلميح	Prétérition
تأمُّل	Spéculation	تمام	Intégrité
تبرُّم	Malaise	تنسيق	Mise en ordre
تبعيد	Exclusion	انظر ترتيب، تنضيد، الخ..	
تبيَّنَ	Constater	تنظيم	Organisation
انظر لاحظ، راقب، تفحّص، بيّنة		تنضيد	Agencement
تجذيم	Mutilation	جابذ	Centripède
تخميني	Conjectural	جامع	Universel
ترقُّب	Prévision	جامعة	Université
انظر تنظيم، تصنيف، تنضيد، مستمة		جثماني	Physiologique
تزامن	Synchronie	جسدي	Physique
انظر تعاقب		جهاز	Appareil

جواني	Intrinsèque
انظر برّاني	
جوهر	Substance
انظر كنه	
جينة	Gêne
جيني	Genétique
جينوم	Genome
حادثة	Evenement
انظر طارىء	
حتمية	Déterminisme
حراك	Mobilité
حِراكة	Dynamisme
حركي	Dynamique
حرتقة	Bricologe
حكاية	Fable
انظر أسطورة، خرافة	
حلولية	Immanence
انظر فوقانية	
حياثة	Paléontologie
حيّاث	Paléontologue
حياثي	Paléontologique
حياوة	Biologie
حياوي	Biologique
خبير	Expert
خرافة	Legende
انظر أسطورة، حكاية	
	Signifiant
دالول	Signe
دِلالة	Sémantique
دِلالـي	Sémantique
دَلالة	Signification
انظر معنى	
دَلالي	Significatif
دليل	Preuve
انظر برهان، دالول، شارة	
دقيقة	Nuance
راقب	Surveiller
رسالة	Mission
انظر مرسال	
روشم	Schème
رمز	Symbole
انظر دالول	
رهاق	Inceste
رهاقي	Incestueux
سستام	Système
انظر نظام، نسق، جهاز	
سستمة	Systématisation
انظر تنظيم، ترتيب، تنضيد، تنسيق، تصفيف، تصنيف، صنافة، نماطة	
سِكانة	Démographie
سكاني	Demographique
سكنى	Statique
انظر حراك، حركي	
سياق	Procés

سيامة Sémiologie

سيامي Sémiologique

سيّام Sémiologue

شاذة Anomalie

شارة Signal

انظر إشارة، دالول

صنافة Taxinomie

انظر مستمة، غاطة

ضروري Nécessaire

ضرورة Nécessité

انظر حتمية

طارىء Accident

انظر حادثة

طرح Approche

انظر نهج، منهج

طقس Rite

عرضية Contingence

عرضي Contingent

انظر طارىء

عرفان Savoir

انظر علم، معرفة

عرفانيات Epistémologie

عرفاني Epistémologique

عروض Poétique

انظر بيان، بلاغة

عفّة Chasteté

عقل Raison

علم Science

انظر عرفان، معرفة

عهر Perversité

غيبي Mystique

فرق Ecart

انظر اختلاف، تفاضل

فكر Pensée

انظر عقل، نظر

فوقاني Transcendantal

فوقانية Transcendance

فيزياء Physique

انظر جسدي، جثماني

قبتاريخ Prétristoire

قبمؤرخ Préhistorien

قرين Double

انظر لثم

كناف Subsistance

كناية Métonymie

كنه Essence

انظر جوهر

كود Code

انظر مرسال

كيانة Morphologie

لثم Sosie

انظر قرين

لاحظ Remarquer

انظر تفحّص، راقب، تبيّن

لسانة Linguistique
لسّان Linguiste
لسان Langue
لغة Langage
لغو Pléonasme
مآل Destination
مُبرم Irréversible
متامّ Intégral
متطبّب Guérisseur
مدلول عليه Signifié
مجاز Métaphore
مجتمع Société
انظر اجتماع
مُدرَك حسّي Percept
مرسال Message
مشاكلة Homologie
مشاكل Homologue
مُعامل Coéfficient
معيوش Vécu
معرّف Informateur
معرفة Connaissance
انظر عرفان، علم
معنى Signifiance
انظر دَلالة، دِلالة
مفهوم Concept
مقول Discours
مكننة Mécanisation

ملّة Caste
منهج Méthode
منوّع Varièté
مهندز Architecte
مهندس Ingénieur
نابذ Centrifuge
انظر جابذ
نافل Superflu
نسق Ordre
انظر نظام، سستام، جهاز
نصاب Instance
نصاب Ordre
نطاسي (الرسم الـ) Savante (Peinture)
انظر نسق، سستام
نظر Reflexion
انظر تعليل، فكر، عقل
نمط Type
نِماطة Typologie
انظر صِنافة
نهج Demarche
انظر طرح، منهج
نفسي Psychique
نفساني Psychologique
نفسانيات Psychologie
نياسة Ethnologie
نيّاس Ethnologue
نياسي Ethnologique

نياسة وصفية	Ethnographie	هندسة	Géométrie
نيّاس وصفي	Ethnographe	هيهيّة، تحصيل الحاصل	Tautologie
نياسي وصفي	Ethnographique	وظيفة	Fonction
هندزة	Architecture	وِظافة	Fonctionnement

مساق ألفبائي بالمفردات حسب الأبجدية الفرنسية

طارىء	Accident	حياوة	Biologie
تنضيد	Agencement	حياوي	Biologique
	V. Arrangement, Organistion, Mise en ordre Systématisation, Classement, Classification.	حرتقة	Bricolage
		مِلّة	Caste
شائهة	Anomalie	سستام الملل	Système de - s
استباق	Anticipation	نابذ	Centrifuge
إناسة	Anthropologie	جابذ	Centripède
أنّاس	Anthropologue	عِفّة	Chasteté
إناسي	Anthropologique	تصفيف	Classement
جهاز	Appareil	تصنيف	Classification
طرح	Approche		***V. Agencement, etc... Taxinomie***
	V. Démarche, Méthode		
أثريات	Archéologie	مُعامل	Coefficient
أثّار	Archéologue	كود	Code
ترتيب	Arrangement	تكويد	Codoge
	V. Agencement, etc..	استيعاب	Compréhension
هندزة	Architecture		***V. Extension***
	V. Géométrie	مفهوم	Cocept
أتمتة	Automatisme	تخميني	Cojectural
	V. Mécanicisme	معرفة	Connaissance

Dynamique حركي

Dynamisme حِراكة

V. Statique, Mobilité

Ecart فرق

Empirique تجريبي

Empirisme تجريبية

V. Expérimental

Epistémalogie عِرفانيات

Epistémologique عرفاني

Essence كنه

Ethnologie نياسة

Ethnologue نيّاس

Ethnologique نياسي

Ethnographie نياسة وصفية

Ethnographe نيّاس وصفي

Evènenement حادثة

V. Accident

Exclusion تبعيد

Expérience اختبار

Expérimental اختباري

V. Empirique

Expert خبير

Extension إتّساع

V. Compréhension

Extrinsèque برّاني

V. Intrinsèque

V. Savoir, Science

Costat بيّنة

Constater تبيّن

V. Remarquer, Observer, Surveiller

Cotingence عرضية

Cotingent عرضي

V. Accident, Evènement

Démarche نهج

V. Approche, Methode

Demographie سِكانة

Demographique سِكاني

Demonstration برهان

V. Preuve

Destination مآل

Determinisme حتمية

Diachronie تعاقب

V. Synchronie

Differentiel تفاضلي

écarts - s فروقات المفاضلة

statuts - s أوضاع المفارقة

éléments - s عناصر المفاضلة

Différence اختلاف

Diffusionnisme انتشارية

Discours مقول

Double قرين

V. Sosie

Informateur	معرّف
Information	استعلام
Instance	نصاب
V. Ordre	
Intégral	متتامّ
Intégritè	تمام
Intrinsèque	جوّاني
V. Extrinsèque	
Irréversible	مُبرم
Linguistique	لِسانة
Linguiste	لسّان
Langue	لسان
Langage	لغة
Legs	إرث
Legende	خرافة
V. Fable, Mythe	
Malaise	تبرُّم
Mécanisation	مكننة
Mobilité	حِراك
Message	مرسال
V. Mission	
Métaphore	مجاز
Méthode	منهج
Métonymie	كناية
Mission	رسالة
Morphologie	كِيانة
Mutilation	تجذيم
Fable	حكاية
V. Légende, Mythe	
Fonction	وظيفة
Fonctionnement	وظافة
Gène	جينة
Gènétique	جيني
Gènome	جينوم
Geste	إشارة
V. Signe, Signal	
Gestuel	إشاري
Géométrie	هندسة
Guérisseur	متطبّب
Hominiens	آدميّون
Homologue	مُشاكِل
Homologie	مشاكلة
Humanisme	إنسية
Humaniste	إنسي
Humanité	بشرية
Humain	بشري
Idéologie	أدلوجة
Idéologique	أدلوجي
Immanence	حلولية
V. Transcendance	
Implication	تضمين
Inceste	رهاق
Incestueux	رهاقي
Indigènes	أهلون

Mythe	أسطورة

V. Fable, Légende

Mythologie	أسطوريات
Mystique	غيبي
Nécessaire	ضروري
Nécessité	ضرورة

V. Déterminisne

Nuance	دقيقة
Observation	تفحُّص
Observer	تفحّص

V. Remarquer, Constater, Surveiller

Ordre	نسق

V. Système, Régime

Mise en -	تنسيق

V. Agencement, Organisation, etc....

Ordre	نصاب
Organisation	تنظيم

V. Agencement, Systématisation etc...

Paléontologie	حياثة
Paléontologue	حيّاث
Paléontologique	حِياثي
Pensée	فكر

V. Raisonnement, Réflexion, Raison

Percept	مدرك حسّي
Perversité	عهر
Physique	فيزياء
Physique	جسدي
Physiologique	جثماني
Pléonasme	لغو
Poétique	عروض

V. Stylistique, Réthorique

Préhistoire	قبتاريخ
Préhistorien	قبمؤرّخ
Prétèrition	تلميح
Preuve	دليل

V. Demonstration, Signe

Primitifs	بدائيون، أولون
Procés	سياق
Psyché	نفس
Psychique	نفسي
Psychologique	نفساني
Psychologie	نفسانيات
Raisonnement	تعليل
Raison	عقل

V. Pensée

Référence	إسناد
Réflexion	نظر
Régime	نظام

Social (le) اجتماع

Social اجتماعي

Société مجتمع

Sociologie اجتماعيات

Sociologique اجتماعياتي

Sosie لثم

V. Double

Spéculation تأمّل

Statique سُكني

V. Dynamique, Mobilité

Structural بنياني

Structuraliste بنيوي

Structuration انبناء

Stylistique بلاغة

Subsistance كفاف

Substance جوهر

Superflu نافل

Surveiller راقب

Symbole رمز

Synchronie تزامن

V. Diachronie

Syntaxe نحو

Système مستام

V. Régime, Ordre

Systèmatisation مستمة

V. Système, Ordre, Instance

Remarquer لاحظ

Réthorique بيان

V. Poétique, Stylistique

Rite طقس

Sauvage برّي

Savante(Peinture -) نطاسي(الرسم الـ -)

Savoir عرفان

V. Connaissance, Science, Epistémologie

Schèma ترسيمة

Schème روشم

Science علم

V. Savoir, Connaissance

Sémiologie سيامة

Sémiologue سيّام

Sémiologique سيامي

Sémantique دِلالة

Sémantique دِلالي

Signe دالول

Signal شارة

V. Geste

Signifiant دالّ

Signifié مدلول

Signification دَلالة

Significatif دَلالي

Signifiance معنى

V. Agencement, Arrangement, Mise en Ordre, Classement etc...	
	تحصيل الحاصل،
Tautologie	هيهيّة
Taxinomie	صِنافة
Typologie	نِماطة

Type	نمط
Transcendance	فوقانية
Transcendantal	فوقاني
Universel	جامع
Université	جامعة
Variété	منوّع
Vécu	معيوش

أسماء النباتات والحيوانات حسب الأبجدية الفرنسية

Araignées	عناكب
Batraciens	ضفدعيات
Bégonias	بغونية
Bétél	تنبول
Bison	بيسون
Bouleau	سندرة
Brochet	زنجور
Cafards	بنات وردان
Chauves Souris	خفافيش
Chêne	سنديانة
Conifères	صنوبريات
Crucifères	صُليبيات
Crutacés	قشريات
Dahlia	أضاليا
Fourmis	نمال

Hêtre	زانة
Lavande	خزامى
Lilacées	زنبقيات
Mollusques	رخويّات
Myriapodes	دخداخيات
Noix D'arec	جوز النخيل الهندي
Orignal	أيّل
Pétunia	تبغيّة
Poissons	أسماك
Sangsue	علق
Scorabée	جُعل
Scarabée noire	جُعل أسود
Serpent	أفعى
Termite	سرفة

أسماء النباتات والحيوانات حسب الأبجدية العربية

Poissons	أسماك
Dhalia	أضاليا
Serpent	أفعى
Orignal	أيّل

بنات وردان	Cafards
بغونية	Bégonias
بيسون	Bison
تبغيّة	Pétunia
تنبول	Bétél
جُعل	Scarabée
ـ أسود	- Noire
جوز النخيل الهندي	Noix D'arec
خزامي	Lavande
خفافيش	Chauves - Souris
سنديانة	Chêne
صُليبيات	Crucifères
صنوبريات	Conifères
ضفدعيات	Batraciens
علق	Sangsue
عناكب	Araignées
قشريات	Crutacés
نمال	Fourmis
دخداخيات	Myriapodes
رخويّات	Mollusques
زانة	Hêtre
زنبقيات	Lilacées
زنجور	Brochet
سرفة،	Termité
سندرة	Bouleau

فهرست الأعلام

اسبيناس	Espinas, A.V.
امبير	Ampère, A.M.
انشتاين	Einstein, A.
ايفانز برتشارد	Evans - Pritchard, E.E.
باستور	Pasteur, L.
باسكال	Pascal
باليسي	Palissy
بنوا	Benoit
بروديل	Braudel, F.
بواس	Boas, F.
بيرس	Peirce, ch. S.
تايلور	Tylor, E.B.
تروبتزكوي	Troubetzkoy, N.
تسمان	Tessmann, G.
تيفي	Thevet, A.
جاكوبسون	Jakobson, R.
دركهايم	Durkheim, E.
دوتاي	Detaille, E.
دو سوسور	De Saussure, F.
دو ريموزا	De Rémusat, ch.
دو ليري	De Léry, J.
ديدرو	Diderot, D.
ديكنز	Dickens, ch.

كروز	Greuze, J.B.
كلويه	Clouet, F.
كوغلان	Coghlan, H.H.
كوفييه	Cuvier, G.
كونت	Comte, A.
كوندورسيه	Condorcet, A.N.
كونكلن	Conklin, H.C.
لوب	Loeb, E.M.
ليفنغستون	Livingstone, F.B.
لينهارت	Leenhardtn M.
ماركس	Marx, K.
مالينوفسكي	Malinowski, B.
مايكلسون	Michelson, T.
مترو	Métraux, A.
مرلو بونتي	Merlo - Ponty, M.
موس	Mauss, M.
مونتسكيو	Montesqieu, ch.
ميل	Mill, J.S.
ميليس	Méliès, G.
مير	Mair, L.
نيمووندجو	Nimuendaju, C.
نيل	Neel, N.V.
هالباخ	Halbwachs, M.
هوبرت	Hubert, R.
وايت	White, L.
ويميك	Wemmick.

ديلتي	Dilthey, W.
ديمونييه	Demeunier, M.
ديوجيني	Diogène
رامبرانت	Rembrant
ردفيلد	Redfield, R.
ردكليف براون	Radcliffe - Brown, R.R.
روسو	Rousseau, J.J.
ريد	Read, K.E.
ريفه	Rivet, P.
سان سيمون	Saint - Simon, C.H. de
ستانر	Stanner, W.E.H.
سمبسون	Simpson, G.G.
سميث بوين	Smith Bowen, E.
سيلنز	Sillans, R.
شارب	Sharp, L.
شبنغلر	Spengler, O.
غريول	Griaule, M.
غوبينو	Gobineau, J.A. de
غيار	Guiart, M.
فاراداي	Faraday
فان در فيدن	Van der Weyden, R.
فرازر	Frazer, J.G.
فوكس	Fox, C.E.
فيثاغورس	Pythagore II
فيكو	Vico, G.

فهرس الأقوام والقبائل

الأزندي	Azandé
الأستراليون	Australiens
الأسكيمو	Eskimos
الألغونكيون	Algonkins
الأميرنديون	Amérindiens
الأنكا	Incas
الأوسيت	Ossète
الأويروت	Ojrote
الإياكوت	Iakoutes
الإيتلمان	Itelmène
الإيروكوا	Iroquois
الباتاغون	Patagons
الباوني	Pawnee
البلاكفوت	Blackfoot
البوريات	Bouriates
البويبلو	Pueblo
البيناتوبو	Pinatubo
التوبي كواهيب	Tupi Kawahib
التيوا	Tewa
الداهومي	Dahomey
الروس	Russes
السوبانون	Subanun
السمينوليون	Séminole
الغاهوكو غاما	Gahuku - Gama
الفانغ	Fang
الفلاتهيد	Flathead
الفوكس	Fox
الكازاك	Kazak
الكلار	Kalar
الكواكيوتل	Kwakutl
الكواهويلا	Coahuilla
اللوفيدو	Lovedu
المانانمبال	Manananbal
الماووري	Maori
الميلانيزيون	Mélanésiens
المينوميني	Ménomini
النافاهو	Navaho
الناميكوارا	Nambikwara
النغريتو	Negrito
الهانونو	Hanunòo
الهاوايون	Hawaiiens
الهوبي	Hopi
اليير يرونت	Yir Yoront

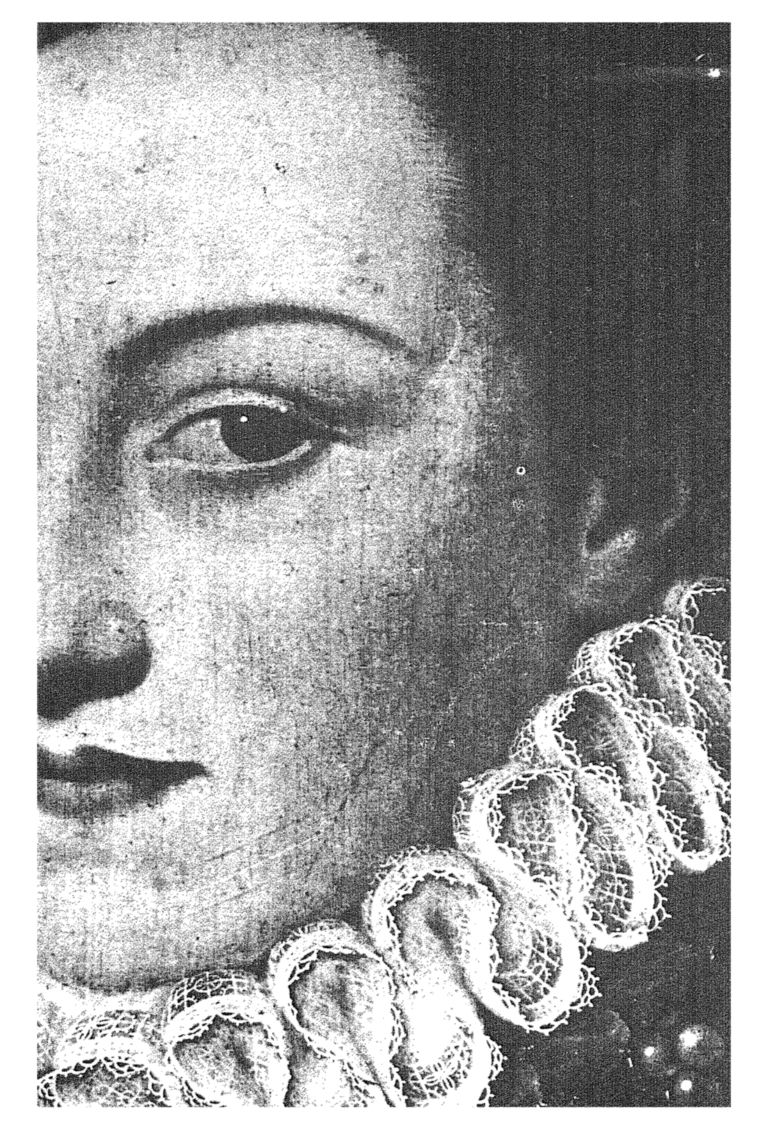
فهرس الأماكن والمواضع

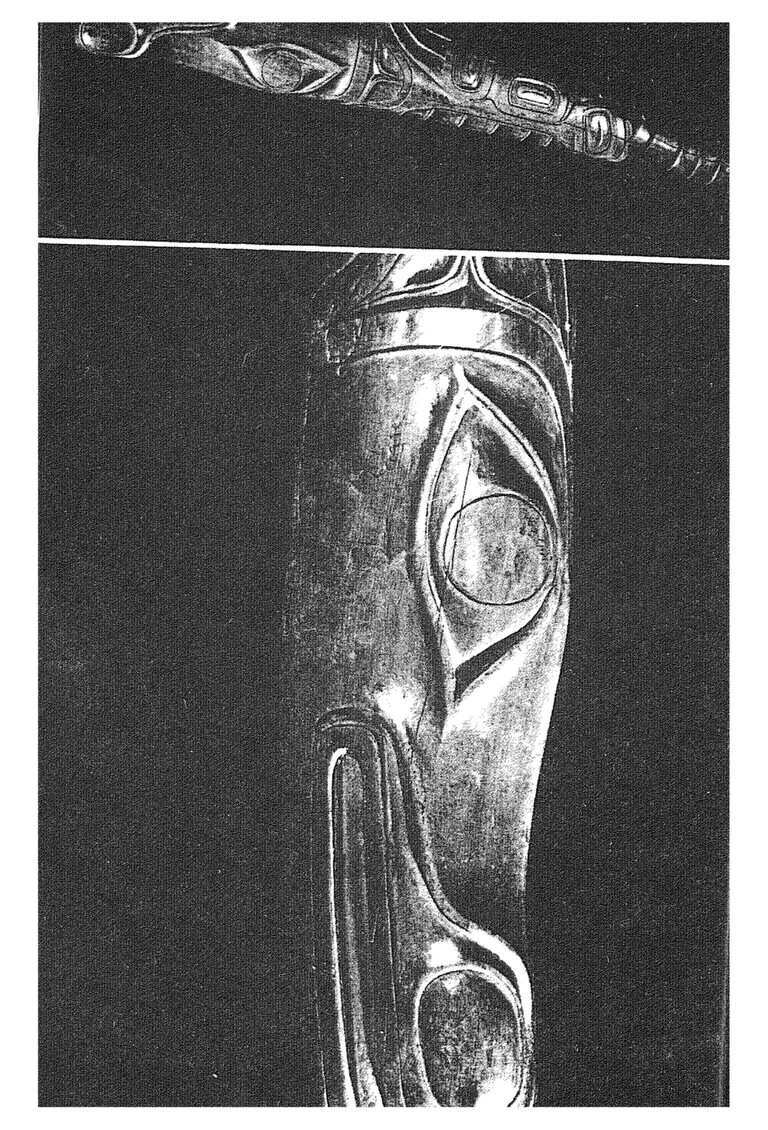
ارسعس	Arasaas
ألتاي	Altaï
ايبود	Aypud
بارينا	Parina

بالوفال	Balovale
بنلي	Binli
بينوبسكوت	Penobscot
ريوكيو (جزر)	Ryukyu
سورغوت	Sourgout
مارارِيم	Mararim
مالسيت	Malecite
مركيز (جزر)	Marquises
مونتانيـي	Montagnais
ميكماك	Micma :
ناسكابي	Naskapi

عصور ما قبل التاريخ

الأورينياسي	Aurignacien
الباليوليتي	Palèolithique
البلستوسيني	Pléistocène
التاردوني	Tardenoisien
السوليتاري	Solutréen
اللوفالوازي	Levaloisien
المغدالي	Magdalénien
الموستيري	Moustérien
الميزوليتي	Mésolithique





المحتويات

مقالات في الأناسة

كان قد مضى على الفكر الغربي حين من الدهر لم ينظر فيه الى الآخر الا من مرآة ذاته . كان من الطبيعي ان لا يبصر فيه الا صورة هذه الذات : لم يبصر الا البدائي والمتوحش والبربري . ذلك ان البربري « هو بالضبط من يؤمن بالبربرية » .

في فترة التمحور على الذات ـ وهو ما عرف فيما بعد بالمحورية الاوروبية ـ كان الفكر الغربي قد اعتبر ان معاييره ، في ميادين العلم والفن والمنطق ، فضلا عن الدين والاخلاق وانماط المعيشة ، هي التي ينبغي ان يستعار بها ، اينما كان ، تحت طائلة الجنوح عن استقامة الصراط .

ربما كان هذا النظر الى الذات ، وهول اكتشاف الوحش البربري فيها ـ بالمعنى الفعلي لا المجازي ـ هو الذي ولّد لدى الغربيّين مفكّرين من امثال ليفي ـ شتراوس ، ممن أدّى بهم النظر الى الآخر عبر مقاييسه ومعاييره الى اكتشاف منطق سليم لدى « البرابرة » ، وفكر علمي لدى « البدائيين » وعادات ولغات وديانات لدى « المتوحشين » ، لا تقل قيمة من الناحية النظرية ، ناهيك بالعملية ، عن نظائرها لدى « المتحضرين » .

اذا كانت نظرية ريمان قد نزعت عن هندسة اقليدس طابعها المطلق الذي استمر عشرين قرنا ، وكانت ابحاث انشتاين قد ادخلت الفيزياء الى عالم النسبية ، فان البعض يرى ان ابحاث ليفي شتراوس وامثاله من الاناسيين قد عصفت بالكثير من المسلمات في العلوم الانسانية والاجتماعية . واشرعت الفكر البشري على آفاق كان الفكر الغربي قد اغلقها عندما نسج حول نفسه شرنقة الاطلاق .



الثمن ٢٥ ليرة لبنانية أو ما يعادلها

دار التنوير للطباعة والنشر ص . ب : ٦٤٩٩ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان .